Des saints et des martyrs

Hommage à Alain Dierkens

EDITE PAR SYLVIE PEPERSTRAETE ET MONIQUE WEIS



PROBLEMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS

Revue scientifique reconnue sur le plan international, les « Problèmes d'histoire des religions » paraissent annuellement sous forme de volumes thématiques. Dans la lignée des recherches menées et des enseignements dispensés à l'Université libre de Bruxelles, la revue propose une approche non confessionnelle des religions, dans une perspective pluridisciplinaire (histoire, philosophie, philologie, anthropologie, sociologie, …). Elle s'intéresse au phénomène religieux considéré dans son ensemble, dans ses expressions tant anciennes que contemporaines, et tant intellectuelles que populaires. Elle intègre, tout autant que le domaine des sciences des religions, les diverses formes de pensées libres, la laïcité et la franc-maçonnerie.

Des saints et des martyrs

Hommage à Alain Dierkens

EDITE PAR SYLVIE PEPERSTRAETE ET MONIQUE WEIS

Dans la même série

1. **Religion et tabou sexuel**, éd. Jacques Marx, 1990
2. **Apparitions et miracles**, éd. Alain Dierkens, 1991
3. **Le libéralisme religieux**, éd. Alain Dierkens, 1992
4. **Les courants antimaçonniques hier et aujourd'hui**, éd. Alain Dierkens, 1993
5. **Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne**, éd. Alain Dierkens, 1994
6. **Eugène Goblet d'Alviella, historien et franc-maçon**, éd. Alain Dierkens, 1995
7. **Le penseur, la violence, la religion**, éd. Alain Dierkens, 1996
8. **L'antimachiavélisme, de la Renaissance aux Lumières**, éd. Alain Dierkens, 1997
9. **L'intelligentsia européenne en mutation 1850-1875. Darwin, le Syllabus et leurs conséquences**, éd. Alain Dierkens, 1998
10. **Dimensions du sacré dans les littératures profanes**, éd. Alain Dierkens, 1999
11. **Le marquis de Gages (1739-1787). La franc-maçonnerie dans les Pays-Bas autrichiens**, éd. Alain Dierkens, 2000
12. **« Sectes » et « hérésies », de l'Antiquité à nos jours**, éd. Alain Dierkens et Anne Morelli, 2002 (épuisé)
13. **La sacralisation du pouvoir. Images et mises en scène**, éd. Alain Dierkens et Jacques Marx, 2003
14. **Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIIIe-XIVe siècle)**, éd. Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke, 2004
15. **Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours**, éd. Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke, 2005 (épuisé)
16. **Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne**, éd. Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber, 2006
17. **La croix et la bannière. L'écrivain catholique en francophonie (XVIIe-XXIe siècles)**, éd. Alain Dierkens, Frédéric Gugelot, Fabrice Preyat et Cécile Vanderpelen-Diagre, 2007
18. **Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace**, éd. Alain Dierkens et Anne Morelli, 2008
19. **La performance des images**, éd. Alain Dierkens, Gil Bartholeyns et Thomas Golsenne, 2009
20. **Art et religion**, édité par Alain Dierkens, Sylvie Peperstraete et Cécile Vanderpelen-Diagre, 2010
21. **Le blasphème : du péché au crime**, édité par Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber, 2012
22. **Hérésies : une construction d'identités religieuses**, édité par Christian Brouwer, Guillaume Dye et Anja van Rompaey, 2015
23. **Animal et religion**, édité par Sylvie Peperstraete, 2016
24. **La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l'Église catholique**, édité par Cécile Vanderpelen-Diagre et Caroline Sägesser, 2017

Les volumes sont consultables en ligne sur la Digithèque de l'ULB (http://digitheque.ulb.ac.be) et sur le site des Editions de l'Université de Bruxelles.

Des saints et des martyrs

Hommage à Alain Dierkens

EDITE PAR SYLVIE PEPERSTRAETE ET MONIQUE WEIS

25 2018

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

PROBLEMES D'**H**ISTOIRE DES **R**ELIGIONS

Publié avec l'aide financière du Fonds de la recherche scientifique – FNRS

ISBN 978-2-8004-1637-3
ISSN 0778-6735
D/2018/0171/8

Avenue Paul Héger 26 - 1000 Bruxelles (Belgique)

editions@ulb.ac.be
www.editions-universite-bruxelles.be

Imprimé en Belgique

Note de l’éditrice de la collection

Sylvie Peperstraete

La collection des « Problèmes d’histoire des Religions », qui paraît aux Éditions de l’Université de Bruxelles depuis 1990 au rythme d’un volume par an, a pour vocation de diffuser les travaux des chercheurs de l’Université libre de Bruxelles et de leurs collaborateurs sur des thématiques liées au fait religieux. Elle est la continuatrice directe des « Problèmes d’histoire du Christianisme » publiés de 1973 à 1989, le changement d’intitulé reflétant l’évolution de l’Institut d’Histoire du Christianisme de l’ULB. Fondé en 1965 par François Masai et Jean Préaux, il devint en 1985 l’Institut d’Étude des Religions et de la Laïcité (IERL) puis, en 2003, le Centre Interdisciplinaire d’Étude des Religions et de la Laïcité (CIERL). Cet élargissement du champ des préoccupations de l’ancien Institut entendait marquer l’ouverture à l’étude scientifique du fait religieux considéré dans son ensemble et dans ses relations avec les manifestations de la pensée libre, ainsi qu’au domaine de la franc-maçonnerie. Cette transformation s’inscrivait en fait dans la tradition de l’ULB dont le programme d’études comportait, dès 1884, un cours d’histoire des religions, alors dispensé par Eugène Goblet d’Alviella. Les différents volumes des « Problèmes d’histoire des Religions » sont donc consacrés à la publication des séminaires, cycles de conférences et colloques organisés par le CIERL, autour d’un thème ayant trait aux religions, dans une perspective diachronique et comparatiste.

Le présent volume est destiné à honorer notre collègue et ami Alain Dierkens, à l’occasion de son départ à la retraite. Alain fut en effet une cheville ouvrière de la collection, qu’il dirigea de 1991 à 2012 à la suite de Jean Préaux (1973-1978), Guy Cambier (1980-1981), Michèle Mat (1981-1984) et Jacques Marx (1984-1990), et c’est à ce titre que nous souhaitons lui rendre hommage ici. Nous avons retenu un thème, celui des saints et des martyrs, qu’il a lui-même étudié avec enthousiasme, comme en témoignent ses nombreuses publications sur le sujet. Conformément à la

ligne éditoriale des « Problèmes d'histoire des Religions », nous ne nous sommes pas restreints au Moyen Âge, domaine de spécialisation de l'intéressé, mais avons choisi d'accueillir des contributions traitant de périodes allant de l'Antiquité tardive à l'époque contemporaine. Qu'à travers ce recueil, Alain trouve l'expression de notre profonde reconnaissance et de notre sincère amitié.

Le volume *Des saints et des martyrs. Hommage à Alain Dierkens* a bénéficié du soutien financier du Fonds de la recherche scientifique – FNRS. Les coordinatrices remercient chaleureusement Jean-Marie Sansterre, pour son soutien et son aide précieuse lors de l'élaboration du projet. Enfin, comme à l'accoutumée, nous avons pu compter sur l'aimable collaboration de Betty Prévost, des Éditions de l'Université de Bruxelles, et nous tenons également à l'en remercier ici.

Des saints et des martyrs
En guise d'introduction

Monique Weis

Ce volume des *Problèmes d'histoire des Religions* est dédié au Professeur Alain Dierkens qui a dirigé la collection pendant une vingtaine d'années. Des collègues d'ici et d'ailleurs y reprennent des thèmes chers à ce dernier, pour les décliner dans des travaux inédits et originaux. Contrairement à d'autres ouvrages collectifs, *Des saints et des martyrs* n'est donc pas né d'une question de recherche commune, mais de la mise en commun de recherches éparses et variées, toutes portées par des interrogations chères au récipiendaire.

Médiéviste spécialisé dans l'étude du religieux, à la fois historien et historien de l'art/archéologue, Alain Dierkens a laissé une marque indélébile sur plusieurs générations d'étudiants – parmi lesquels se trouvent les deux éditrices de ce volume – par ses cours très vivants qui leur/nous ont fait découvrir et aimer le Moyen Âge autrement. Il a aussi noué des liens profonds et durables avec de nombreux chercheurs, de son domaine et d'autres disciplines et spécialités, à l'Université libre de Bruxelles et dans d'autres universités belges, mais aussi en France, en Allemagne, en Italie et dans beaucoup d'autres pays européens. Plusieurs d'entre eux ont accepté de contribuer au présent volume et nous les en remercions.

Des saints et des martyrs n'est pas un « liber amicorum » traditionnel. Loin de viser l'exhaustivité au détriment de la cohérence, il propose des points de vue à la fois différents et complémentaires sur un thème (ou plutôt un ensemble de thèmes) qui court comme un leitmotiv à travers la bibliographie d'Alain Dierkens. Les saints et les martyrs y sont en effet très présents, y compris parmi les publications les plus récentes[1]. Conformément à la tradition des *Problèmes d'histoire des Religions*,

[1] Pour une liste exhaustive des travaux d'Alain Dierkens, voir : http://difusion.ulb.ac.be/vufind/Author/Home?author=Dierkens,%20Alain. Sa biographie et sa bibliographie feront

qui s'attachent à l'étude du fait religieux dans une perspective diachronique et comparatiste, le présent volume n'est pas exclusivement consacré au Moyen Âge mais accueille des contributions traitant de périodes allant de l'Antiquité tardive à l'époque contemporaine.

Plusieurs fils rouges parcourent *Des saints et des martyrs*, sans qu'il soit possible d'établir des lignes de distinction nettes et étanches ou de ranger chacun des articles dans un seul tiroir thématique et méthodologique. Toutes les contributions confirment la transversalité de ces importantes questions de recherche qui relient les auteurs au-delà des époques et des disciplines de spécialisation. Nous avons choisi de retenir un spectre de définitions très large pour les notions-clé de « saints » et de « martyrs », entre autres parce que le volume aborde non seulement le christianisme, domaine d'études privilégié d'Alain Dierkens, mais aussi le judaïsme, l'islam et l'histoire des religions de manière générale.

Un premier ensemble de textes interroge directement les pratiques de l'interdisciplinarité. Quel est le statut des images dans les travaux des historiens et comment concevoir les rapports avec l'histoire de l'art, une discipline à la fois proche et différente ? Les articles de Brigitte D'Hainaut-Zveny, de Xavier Barral i Altet et de Ralph Dekoninck abordent ce sujet à travers des études de cas liées au thème du volume. Cécile Vanderpelen se penche quant à elle sur le cinéma comme source et reflet de l'histoire. Quel (bon ou mauvais) usage les historiens font-ils des sources littéraires et philosophiques ? Cette interrogation sous-tend les contributions de Christian Brouwer, d'Aude Busine, d'Anne-Marie Helvétius, de Xavier Luffin, de Fabrice Preyat et de Jean-Marie Sansterre, parmi d'autres. Elle fait écho aux nombreuses recherches d'Alain Dierkens sur les sources hagiographiques et les défis qu'elles posent en termes de méthodologie.

Un deuxième leitmotiv de ce volume des *Problèmes d'histoire des Religions* concerne les interactions étroites entre les pratiques religieuses et les discours autour de celles-ci, d'une part, et les enjeux politiques au sens large, d'autre part. Ce sujet a inspiré les travaux d'Alain Dierkens tout au long de sa carrière, notamment en lien avec l'étude des saints et de leur vénération dans la chrétienté médiévale. Beaucoup d'auteurs apportent de nouvelles réflexions à cette vaste question, d'Edina Bozoky à Thomas Gergely, en passant par Jacques Marx, Jean-Marie Sansterre, Cécile Vanderpelen, etc. En fait, d'une manière ou d'une autre, presque tous les textes réunis ici traitent du thème en dépassant les aspects purement religieux, en l'insérant dans des interrogations plus générales sur les milieux et les sociétés.

Le troisième fil conducteur reflète et réunit les deux premiers. Beaucoup d'articles mettent en évidence le hiatus souvent significatif entre, d'un côté, les réalités du terrain, et de l'autre côté, les représentations de celles-ci dans les discours produits par les différents acteurs. Les histoires de saints et de martyrs sont faites de reflets et de distorsions, dans l'Antiquité comme au Moyen Âge et à l'époque moderne. Ce constat vaut d'ailleurs aussi pour notre monde contemporain qui connaît un retour en force des « martyrs » et de leur célébration, avec toutes les dérives qui en découlent.

---

l'objet de présentations dans le *liber amicorum*, au sens classique du terme, qui lui sera dédié par ailleurs.

Les contributions de Cécile Vanderpelen et de Ralph Dekoninck nous rappellent que les questions posées par ce volume sont loin d'être anachroniques. Elles font clairement écho à nos interrogations les plus actuelles face aux dangers d'aujourd'hui et de demain. Nous espérons qu'elles contribueront à clarifier les notions souvent confuses qui jalonnent les débats médiatiques, notamment autour du « martyre », thème complexe et délicat s'il en est.

Prier dans ou devant l'image Des apports spécifiques et complémentaires de l'histoire et de l'histoire de l'art

Brigitte D'Hainaut-Zveny

Celui dont nous entendons ici saluer les apports à la recherche historique s'est tout au long de sa carrière distingué par des curiosités multiples. On sait, entre autres, son intérêt pour les Mérovingiens, leurs cimetières, leurs sarcophages et leurs festins, ses recherches sur l'histoire religieuse des campagnes durant le haut Moyen Âge, l'architecture et le mobilier de ses nombreux édifices : églises, chapelles, monastères. On connait ses travaux relatifs au culte, aux reliques et aux miracles d'un certain nombre de saints dont les noms aux consonances rocailleuses évoquent un monde qui ne fut pas que latin : Ragenulphe, Walhere, Monon ou Landry. Son intérêt aussi pour l'historicisme des siècles plus tardifs, l'attention qu'il accorda aux appropriations diverses que le XIXe siècle entreprit pour servir certaines de ses causes et nourrir l'imaginaire identitaire de nations alors en voie de constitution. Manières de dire et de faire qui impliquèrent des historiens, des hommes politiques et de nombreux artistes, tels les sculpteurs L. Jehotte ou G. Geefs qui surent, comme il l'a montré, rendre forme et panache à des héros nécessaires. Enfin, la vie l'a rendu sensible à l'ombre exquise des jardins et a suscité son intérêt pour le peintre Pierre Joseph Redouté dont il sut faire valoir le talent à évoquer les fleurs et la fragilité des choses, à conjuguer rigueur et poésie.

La diversité, comme la nature même de ces thèmes de recherche, témoigne que leur auteur n'est pas seulement historien, mais qu'il est aussi archéologue et historien d'art. Disciplines scientifiques aux complémentarités souvent considérées comme éminemment salutaires, mais dont il reste pourtant toujours difficile d'accorder les usages car, si l'alliance des historiens et des archéologues ne suscite plus guère d'inhibitions, l'histoire de l'art garde pour certains des airs de libertinage. Et ce sont ces difficultés persistantes qu'Alain Dierkens a entrepris d'interroger dans un article au titre explicite : *Storia et Storia dell'arte : due discipline dalle relazioni troppo spezzo*

difficili[1], dans lequel il recense un ensemble d'arguments à charge des parties, et de l'histoire de l'art notamment. Florilège des aprioris et autres dénis qui entretiennent depuis des années les raisons d'inutiles lignes de démarcation : dénonciation du caractère supposé élitiste de la discipline, de ses objets d'étude, comme de leurs usages[2], réduction du corpus à des « objets de luxe fabriqués uniquement pour le plaisir de quelques-uns »[3] qu'un coup d'œil, même rapide, à la bibliographie courante devrait suffire à démentir. Réticences insistantes à l'égard du plaisir que ces objets ou leurs études seraient susceptibles de susciter témoignant d'un moralisme stratégique qui se complait dans l'idée – on ne la regrettera jamais assez – que le plaisir serait déraisonnable et par là même disqualificatoire. Et à ces réticences, s'ajoutent certaines suspicions à l'égard des pratiques méthodologiques de la discipline, d'un manque prétendu de rigueur[4], de contextualisation ou d'une attention parfois trop grande réservée aux analyses formelles. Il est certes, en histoire de l'art comme en histoire d'ailleurs, des études dont l'enjeu est essentiellement descriptif, mais si ces pratiques sont parfois étroitement tautologiques, elles sont aussi rares et ne disqualifient en rien l'importance qu'il importe d'accorder à l'analyse des formes du discours, que celui-ci soit textuel ou formel.

Pourtant, si on s'attache ici à ces aspects méthodologiques, force est de constater qu'il y a un certain temps déjà que les pratiques des historiens et des historiens d'art ont cessé d'être essentiellement différentes. Les historiens ont, on le sait, longtemps eu essentiellement recours à des documents écrits. Argument de leur légitimité, ceux-ci ont pour spécificité de faire sens avec des mots dont l'interprétation, soumise à des pratiques préalables de critique et de recontextualisation, paraît ne jamais trahir le message initial, alors que les archéologues et les historiens d'art s'attachent à des objets et à des images qui font sens autrement. Cette non-verbalisation des significations affectées à ces objets n'empêche cependant pas leur analyse d'être rigoureuse, mais elle induit une lecture formelle qui – bien qu'elle fonctionne comme dans la pratique historique par déduction, analogie[5] et confrontation avec des sources écrites – continue de susciter d'incoercibles suspicions. Pourtant, il y a un certain temps que l'école des Annales a invité les historiens à ne plus se contenter « de faire l'exégèse des documents écrits », issus pour la plupart « de la sphère politique »[6], et à élargir

---

[1] Alain Dierkens, « Storia et Storia dell'arte : due discipline dalle relazioni troppo spezzo difficil », dans Mario D'Onofrio, éd., *Adolfo Venturi e la Storia dell'arte oggi*, Actes du colloque organisé à l'Università della Sapienza (Roma), 25-28 octobre 2006, Modène, Franco Cosimo Panini, 2008, p. 401-408.

[2] *Ibid*., p. 401.

[3] Xavier Barral i Altet, *Histoire de l'art*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989 (Que sais-je ?, vol. 2473), p. 19, cité par Dierkens, « Storia et Storia dell'arte », *op. cit*., p. 401. Précisons que Xavier Barral i Altet insiste sur les modifications apportées à cette conception, notamment par les événements de mai 1968.

[4] Dierkens, « Storia et Storia dell'arte », *op. cit*., p. 401-403.

[5] Sur ces analogies, on lira avec intérêt : Michel De Coster, *L'analogie en Sciences humaines*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978.

[6] François Dosse, *L'histoire en miettes. Des Annales à la « nouvelle histoire »,* Paris, Éd. La Découverte, 2005 (1987), p. 48.

leurs sources, leurs problématiques comme leurs méthodes, en s'ouvrant à d'autres sciences humaines, telles notamment l'archéologie et l'histoire de l'art[7]. « Des textes évidemment » revendiquait Lucien Febvre en 1933, lors de sa leçon inaugurale au Collège de France[8], « mais pas rien que des textes » ! Et cet élargissement du champ des recherches – redéfini autour du concept de « matérialité historique » – confronte depuis les historiens aux mêmes questions méthodologiques que celles rencontrées par les historiens d'art. Et il y a un certain temps également que les questions d'objectivité revendiquées par certains comme l'apanage de la discipline historique ont cessé d'ostraciser ceux qui ne prétendaient qu'à une subjectivité assumée[9]. Ce, depuis que cette même école des Annales[10] a pris le parti de reconsidérer la passivité supposée des historiens face aux événements et d'assumer une « subjectivité nécessaire » considérant, pour reprendre ici la formule de Gaston Bachelard, que « rien ne va de soi, que rien n'est donné, que tout est construit »[11].

Les difficultés à établir des liens et des collaborations entre ces deux pratiques sont donc peut-être moins le fait d'incompatibilités méthodologiques que l'effet de « réflexes corporatifs, de querelles de traditions nées d'un cruel défaut de communication » comme le suggère Ralph Dekoninck[12], voire de « querelles de pouvoir » dont François Dosse a entrepris de retracer l'histoire[13]. Confrontée à l'émergence d'un ensemble de sciences humaines, qui telles que la linguistique, la psychologie, l'anthropologie et la sociologie se situaient sur ses frontières immédiates et lui disputaient un même objet d'étude, l'histoire a, on le sait, développé tout au long de ce XXe siècle des stratégies d'intégration visant à placer sous sa coupole l'ensemble de ces sciences humaines[14].

---

[7] DOSSE, *L'histoire en miettes*, *op. cit.*, p. 48.

[8] Lucien FEBVRE, « Leçon d'ouverture au collège de France, 13 décembre 1933 », dans *Combats pour l'histoire*, Paris, A. Colin, 1953, cité par DOSSE, *L'histoire en miettes*, *op. cit.*, p. 48.

[9] « Quand on ne sait pas ce qu'on cherche, on ne sait pas ce qu'on trouve » : FEBVRE, « Leçon d'ouverture au collège de France, *op. cit.*, cité par DOSSE, *L'histoire en miettes*, *op. cit.*, p. 59.

[10] DOSSE, *L'histoire en miettes*, *op. cit.*, p. 50.

[11] Gaston BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1970, p. 14.

[12] Ralph DEKONINCK, « Pour une histoire des cultures visuelles au-delà du dialogue impossible entre histoire et histoire de l'art », dans Luc COURTOIS, Jean-Pierre DELVILLE, François ROSART et Guy ZÉLIS, éd., *Images et paysages mentaux des XIXe et XXe siècles, de la Wallonie à l'Outre-mer. Hommage au professeur Jean Pirotte à l'occasion de son éméritat*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant/Presses Universitaires de Louvain, 2007, p. 505-521, cité par DIERKENS, « Storia et Storia dell'arte », *op. cit.*, p. 401.

[13] DOSSE, *L'histoire en miettes*, *op. cit*.

[14] François Dosse rappelle qu'« à la récupération dans les années trente de l'école géographique vidalienne, de la sociologie durkheimienne et de la psychohistoire, a succédé, dans les années cinquante, la récupération de la statistique et de la démographie puis, dans les années soixante/soixante-dix, celle de l'ethnologie, de l'anthropologie » : DOSSE, *L'histoire en miettes*, *op. cit.*, p. 251.

Alors, plutôt que de camper sur d'anciennes positions qui nous empêchent de nous essayer à d'autres manières de rendre nos collaborations fécondes, nous voudrions proposer ici une analyse d'histoire de l'art – spécifique à cette discipline, tant par ses méthodes que par ses problématiques – et inviter les tenants d'autres disciplines à rebondir sur les observations ici faites afin de nourrir d'autres questionnements requérant des compétences spécifiques à d'autres champs d'étude. Tant il est vrai que l'on ne répond jamais qu'aux questions que l'on se pose.

Et pour ce faire, nous proposons d'étudier deux images figurant des couples en dévotion devant une Crucifixion, respectivement datées du XV[e] et du XVII[e] siècle. Deux images presque identiques d'un point de vue iconographique mais qui mettent en scènes des pratiques dévotionnelles sensiblement différentes. La première de celles-ci se trouve dans la huche du retable dit de Claudio Villa et Gentina Solaro [15] sculpté dans les anciens Pays-Bas vers 1470-1480, doré et polychromé, aujourd'hui réduit à sa seule partie dormante qui figure la Crucifixion du Christ [16] (fig. 1). Une crucifixion qui rassemble un très grand nombre de personnages, puisque s'y pressent la Vierge, saint Jean, Marie-Madeleine, des soldats et des badauds ainsi que les deux commanditaires de l'œuvre, représentés agenouillés sur un prie-Dieu flanqué de leurs armes, accompagnés chacun par leur saint patron [17]. La présence au pied de la croix de ces commanditaires, vêtus à la mode de la fin du XV[e] siècle et munis d'objets caractéristiques de cette époque, ne manque pas d'interpeller par l'anachronisme qu'elle implique. Projetés hors de leur temps, ceux-ci sont en effet transplantés dans un autre temps, celui de l'Incarnation (*sub Domine lege*) et dans un autre lieu, puisque ces Italiens ayant habité un temps à Bruxelles sont ici représentés sur le Golgotha, à Jérusalem [18]. L'image apparaît ici, du fait de cette construction formelle, comme un document essentiel. L'intégration transgressive des donateurs dans le temps et le lieu de l'Histoire sainte suggère, en effet, que ceux-ci sont donnés à voir comme participant pleinement à l'événement représenté. Ce que cette image donne à voir – ainsi que nous pouvons l'établir par analogie avec d'autres images et par confrontation avec un ensemble de traités de dévotion [19] – n'est en effet ni une réalité, ni une composition

---

[15] Bruxelles, Musées royaux d'Art et d'Histoire, inventaire 3006.

[16] Brigitte D'HAINAUT-ZVENY, éd., *Miroirs du sacré. Les retables sculptés à Bruxelles, XV[e]-XVI[e] siècles. Production, Formes et usages*, Bruxelles, CFC Éditions, 2005, p. 167-169.

[17] Sur la présence des donateurs dans les tableaux, voir notamment les travaux de Lorne CAMPBELL, *Renaissance Portraits, European Portrait-Painting in the 14[th], 15[th] and 16[th] Centuries*, New Haven, Yale University Press, 1990 ; Ingrid FALQUE, *Devotional Portraiture and Spiritual Experience in Early Netherlandish Painting*, Leiden, Brill, 2017 ; Johanna SCHEEL, *Das altniederländische Stifterbild. Emotionsstrategien des Sehens und der Selbsterkenntnis*, Berlin, Gebrüder Mann Verlag, 2013.

[18] D'HAINAUT-ZVENY, *Miroirs du sacré. Les retables sculptés à Bruxelles, op. cit.,* p. 167-168.

[19] On citera, parmi pléthore d'autres, les *Meditationes vitae Christi* (début du XIV[e] siècle), la *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe (T 1377-1378), les travaux de F. Radewijs (T 1400) dont le célèbre *Libellus* ou le *Generales materie de passione Christi secundum evangelia*, le *De Reformatione virium animae* et le *De Spiritualibus ascensionibus* de G. Zerbolt de Zutphen (T 1398), l'anonyme de l'*Epistola de vita et passione D.N. Jhesu Christi*, ainsi que les fameux *Sermones de vita* et *passione Domini* de Th. A. Kempis (T 1471), ou encore le *Tractatus de*

narrative juxtaposant des histoires et des temporalités différentes, mais bien plutôt une situation mentale qui est le ressort, alors investi par les dévots, pour se donner l'occasion et les moyens d'établir un contact, une relation, voire une communion avec les figures du sacré [20].

Sous l'influence de la *Devotio moderna* [21], mouvement de rénovation spirituelle qui a entrepris de diffuser, dans les populations laïques des milieux urbains des XIVe et XVe siècles, un ensemble de pratiques spirituelles longtemps réservées aux milieux ecclésiastiques, les fidèles de nos régions ont, en effet, été invités à méditer les images religieuses (*mentis exercitio*), à se projeter mentalement dans celles-ci – qu'elles soient plastiques ou mentales – afin de se donner les moyens de faire affleurer une perception de la présence des personnages sacrés qui y étaient représentés. Le Moyen Âge a, on le sait, choisi d'utiliser des images [22] pour re-présenter, matérialiser et object-iver les figures du sacré mais, à la différence des conceptions en usage dans les milieux byzantins qui postulent une « participation » du Christ à son image (J. Damascène, vers 676-749) ou une « présence » de celui-ci dans sa représentation (Th. le Stoudite,

---

cohibendis cogitationibus et de modo constituendarum meditationum qui Scala meditationis vocatur rédigé par W. Gansfort (1420-1489) à la demande des chanoines réguliers de Mont-Sainte-Agnès de Zwolle. Voir sur ces textes Mathias GOOSSENS, « Les méthodes dans la spiritualité chrétienne », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1980, t. 10, col. 913 et ss ; Brigitte D'HAINAUT-ZVENY, *Les retables d'autel gothiques sculptés dans les anciens Pays-Bas. Raisons, formes et usages*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2008, p. 71-82 et, concernant les méditations préconisées durant la célébration de la messe, p. 249-258.

20 D'HAINAUT-ZVENY, *Les retables d'autel gothiques sculptés dans les anciens Pays-Bas*, *op. cit.*, p. 69-87.

21 Parmi une bibliographie pléthorique, citons ici quelques ouvrages essentiels qui ont marqué l'étude de ce mouvement : Alfred AUGER, *Études sur les Mystiques des Pays-Bas au Moyen Âge*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1892 (Mémoires couronnés par l'Académie royale de Belgique, vol. 46) ; R. Regnerus Richardus POST, *De Moderne Devotie. Geert Grote en zijn stichtingen*, Amsterdam, P. N. van Kampen, 1950 ; Stephan AXTERS, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden.* III. *De Moderne Devotie (1380-1550)*, Anvers, De Sikkel, 1956 ; Georgette EPINAY-BURGARD, *Gerard Grote (1340-1384) et les débuts de la Dévotion Moderne*, Wiesbaden, F. Steiner, 1970 ; Cebus Cornelis DE BRUIN, Ernest PERSOONS et Antonius Gerardus WEILER, *Geert Grote en de Moderne Devotie*, Zutphen, De Walburg Pers, 1984 ; Jean-Marie CAUCHIES, *La Dévotion moderne dans les pays bourguignons et rhénans, des origines à la fin du XVIe siècle*, Neuchâtel, Centre Européen d'Études Bourguignonnes, 1989 (Publications du Centre Européen d'Études Bourguignonnes, vol. 29).

22 Voir notamment sur cette question quelques publications essentielles : Hans BELTING, *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter : Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion*, Berlin, Gebr. Mann Verlag, 1981 ; Jean-Claude SCHMITT, « L'Occident, Nicée II et les images du VIIIe au XIIIe siècle », dans François BOESPFLUG et Nicolas LOSSKY, éd., *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 271-301 ; Jean WIRTH, *L'image médiévale. Naissance et développements* (VIe-XVe siècles), Paris, Méridiens Kincksieck, 1989 ; Jean WIRTH, *L'image à l'époque gothique (1140-1280)*, Paris, Le Cerf, 2008 ; Olivier BOULNOIS, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen-Âge*, Paris, Seuil, 2008.



Fig. 1. Retable de la Passion de Claudio Villa et de Gentina Solaro, détail de la huche, vers 1470-1480. Bruxelles, Musées royaux d'Art et d'Histoire. Copyright (KIK-IRPA, Bruxelles)

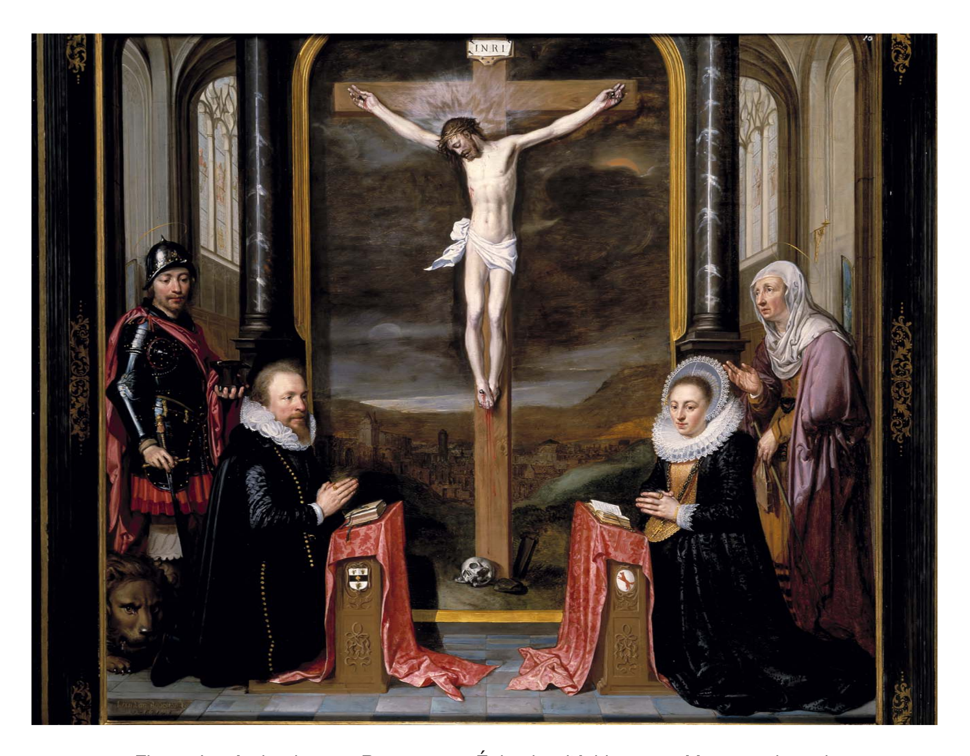


Fig. 2. Jan Anthonisz van Ravensteyn, Épitaphe d'Adriaen van Maeusyenbroeck et d'Anna Elant, 1618. Utrecht, Museum Catharijneconvent. Copyright (KIK-IRPA, Bruxelles)

759-826)[23], la théologie de l'image veut, en Occident, que la vénération adressée à l'image ne concerne pas l'image elle-même, mais qu'elle renvoie, au-delà de celle-ci, aux figures que celle-ci représente. Le contact (*transitus*) opère dans ce cas à l'aide de l'image, mais celle-ci n'est en elle-même investie d'aucune puissance sacrée ; l'image n'y est donc pas le support d'une « révélation » objectivée, mais le moyen d'une « persévération ». Le fidèle est, en effet, invité par toute une série de traités de méditation, parfois très méthodiques[24], à se projeter dans l'image (*translatio ad prototypum*) et à « rejouer »[25] les scènes évoquées afin d'éprouver empathie[26] et compassion avec les sensations et sentiments éprouvés par les figures saintes. Il s'agissait, pour reprendre l'injonction de Ludolphe de Saxe (vers 1300-1377/78) de « se rendre présent aux paroles et aux gestes de Jésus-Christ, comme si tu les voyais de tes propres yeux et les entendais de tes propres oreilles »[27]. L'image de dévotion est donc, dans ce contexte culturel particulier, considérée comme un milieu imaginaire dans lequel il faut pouvoir se projeter pour établir une relation au sacré. Et c'est cette projection affective, cette com-passion – sorte de confusion ubiquitaire organisée entre le « je » du fidèle et le « il » de l'Autre – qui permet de donner du corps à l'Autre, de pallier son absence et d'établir ainsi les modalités d'une relation qui permet d'impliquer certaines perceptions sensorielles.

Mais ces pratiques de projection dans l'image cessent plus tard d'être préconisées, comme en témoigne de manière très éloquente la seconde image ici évoquée, peinte en 1618 par Jan Anthonisz van Ravensteyn, et représentant Adriaen van Maeusyenbroeck et son épouse Anna Elant[28] en prière non pas « dans » l'image de la Crucifixion, mais « devant » un tableau figurant celle-ci (fig. 2). La composition est remarquablement semblable à celle de l'image précédente : l'homme et son épouse, accompagné chacun par un saint tutélaire sont agenouillés sur un prie-Dieu supportant leurs armoiries et un livre de prières, mais cette peinture documente une différence essentielle : il n'est plus question ici de prier dans l'image, mais devant celle-ci. Cette exportation de la représentation des donateurs en dehors de l'image religieuse n'est pas fortuite ou anecdotique, elle est délibérée et consentie, imposée par l'autorité ecclésiastique, comme en atteste une série de décisions conciliaires locales émanant, notamment, du 3e concile provincial de Malines (juin-juillet 1607) qui impose que le portrait de

[23] Voir notamment Christoph Von Schönborn, *L'Icône du Christ. Fondements théologiques*, Paris, Éditions du Cerf, 1986, p. 195 et ss.

[24] Voir notamment Henri Watrigant, « La méditation méthodique et l'école des frères de la vie commune », dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 3, 1922, p. 134-155.

[25] Nous empruntons ce concept de « rejeu » à Marcel Jousse : Marcel Jousse, « Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs », dans *Archives de Philosophie*, t. 4, 1925, p. 1-235 ; Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*, Paris, Resma, 1969.

[26] Voir notamment à ce sujet : Wilhem Worringer, *Abstraction and Empathy: A Contribution to the Psychology of Style* (traduction de Michael Bullock), New York, International Universities Press, 1939 et Lloyd Benjamin, *The Empathetic Relation of Observer to Image in 15th Century Flemish Painting*, thèse de doctorat, University of North Carolina, 1973.

[27] *Prooemium*, dans Bonaventure (saint), *Opera Omnia*, éd. Adolphe-Charles Peltier, Paris, Vivès, 1968, p. 511 b, cité par Goossens, « Les méthodes dans la spiritualité chrétienne », *op. cit.*, col. 913.

[28] Utrecht, Museum Catharijneconvent, inv. StCCs30.

personnes vivantes soit exclu du chœur du retable (*neque in intima altarium tabula, vivorum effigies depingantur*) [29]. Une éviction qui sera étendue, un peu plus tard, à la prédelle du retable, puisque le troisième synode diocésain d'Anvers (11 mai 1610) recommande de voiler, durant la célébration de la messe, les figures de « personnes vivantes » (*personae vivae, aut alioqui viventibus notae, vel si profana ibi depicta sint*) qui y seraient représentées (*in pede altaris*) et d'éviter de peindre là ce type de représentation (*atque ne in posterum ibi pingantur, vetamus*) [30].

Ce souci d'extraire le portrait de certains fidèles des lieux de l'histoire sainte, de restaurer entre ces lieux et ces personnes une césure et une irréductible distance, s'inscrit dans le cadre de préoccupations spécifiques à la Contre-Réforme catholique [31] qui, ayant pris le parti de maintenir le recours aux images religieuses, a dû s'astreindre à empêcher celles-ci de porter le flanc aux critiques virulentes dont elles avaient été l'objet, tant à l'intérieur de l'institution que dans les milieux réformés [32]. « Désenchantée de ses effets anthropomorphiques » [33], la théologie de l'image va en effet s'attacher alors à une requalification de ces lieux dont la visualisation, attentive et minutieuse (*composition de lieu*) [34], avait constitué la première étape recommandée des pratiques méditatives médiévales. En témoigne le travail emblématique entrepris par Ignace de Loyola qui, s'employant à une reformulation de l'oraison [35], va tenter d'empêcher une conception trop littérale des lieux médités et tenter de désamorcer la porosité qui les avait caractérisés à l'époque médiévale. En vue de contraindre le sujet des exercices spirituels à une « décomposition de lieu » [36], celui-ci va alterner des méditations centrées sur des lieux visibles et sur d'autres, de nature invisible, et s'efforcer d'éviter toute identification des lieux impliqués dans les méditations avec des représentations du monde réel, entreprenant ainsi un véritable « travail purgatif » à l'encontre de ces lieux [37]. Son objectif est, pour reprendre ici les mots de Pierre-Antoine Fabre, d'induire « une fracture entre le voir et l'être vu », de « disjoindre

---

[29] Jean Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris, H. Welter, 1901-1927 (59 vol.), t. 34, 2e partie, col. 589, Titulus XIV, *De imaginibus et sanctorum reliquiis*, cité par Ellenita de Mol, *Les triptyques flamands peints pour les églises des anciens Pays-Bas méridionaux après la crise iconoclaste de 1566*, thèse de doctorat, ULB, 2017, t. 3, p. 5.

[30] Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, *op. cit.*, t. 34, 2e partie, col. 589, Titulus xiv, *De imaginibus et sanctorum reliquiis.*

[31] Brigitte D'Hainaut-Zveny et Ralph Dekoninck, éd., *Machinae spirituales. Les retables baroques dans les Pays-Bas méridionaux et en Europe. Contributions à une histoire formelle du sentiment religieux au xviie siècle*, Bruxelles, IRPA, 2014.

[32] Olivier Christin, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Minuit, 1991 ; Marie-France Auzepy, *L'iconoclasme*, Paris, Presses universitaires de France, 2006.

[33] Pierre-Antoine Fabre, *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image*, Paris, Vrin-EHESS, 1992, p. 15.

[34] Michel Olphe-Gallard, « Composition de lieu », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et de mystique*, Paris, Beauchesne, 1953, t. 2, col. 1321.

[35] Fabre, *Ignace de Loyola*, *op. cit.*, p. 26.

[36] *Ibid.*, p. 23 et 40.

[37] *Ibid.*, p. 36.

l'imagination de l'image imagée »[38], en imposant au sujet un retour sur soi et une reconsidération de l'image comme une réalité extérieure à lui[39]. Et on sait également que certains théologiens, tels Ory ou Perez de Ayala, farouches adversaires des positions s'inscrivant dans la lignée de saint Thomas qui considérait « qu'on doit vénérer ce qui est représenté comme s'il était présent »[40] et grands artisans du décret tridentin, défendirent quant à eux la conception qu'on ne prie pas l'image, mais qu'on prie en présence et à distance de celle-ci[41].

Caractérisé par ces démarches de « disjonction » et de « différenciation », le tableau de van Ravensteyn impose une relocalisation des lieux évoqués et un repositionnement du sujet des dévotions. Cette image témoigne en cela de procédés mobilisés pour fabriquer « de l'autre » et de « l'ailleurs » en proposant de préférer des procédés de « rétro-projection » aux mécanismes de « projection » empathiques privilégiés à l'époque médiévale. Rompant avec les pratiques du xve siècle qui invitaient les fidèles à se transporter sur les lieux de l'histoire sainte, « là où l'action s'était déroulée », les dispositifs baroques sont nombreux à déplacer le lieu de l'action et de la rencontre avec le sacré « là où nous sommes »[42]. C'est donc une tout autre conception de l'image et des rapports à celle-ci qui s'impose progressivement et qui impose que l'on prie désormais « devant l'image » (*ante imaginem*)[43].

Cette analyse d'histoire de l'art, partant de la prise en compte d'une série de choix formels réintégrés dans des contextes historiques spécifiques, permet d'identifier la manière dont les images ont pu être investies dans les systèmes religieux des xve et xviie siècles et d'apprécier l'évolution de ces usages. Une analyse qui, comme toutes celles que nous sommes amenés à faire, génère une cascade d'autres questions et appelle bon nombre d'autres reconsidérations. Ces observations invitent notamment les historiens d'art à s'attacher toujours davantage aux modalités d'usages des objets qu'ils étudient, car celles-ci contribuent à constituer ces objets, à définir certaines de leurs formes et choix esthétiques. Nous sommes, en effet, invités à cesser de traiter les questions de style dans les limites parfois contraignantes d'une Stilgeschichte, pour réinterroger ces choix formels en fonction d'un ensemble de paramètres historiques – personnels, sociaux ou fonctionnels – en interférences continuelles. Les pratiques qui consistent à prier dans ou devant l'image invitent, en outre, les historiens de

---

38 *Ibid.*, p. 19-20.

39 *Ibid.*, p. 285 et 309.

40 Ambrogio Catarino, *Disputatio de cultu et adoratione imaginum*, Rome, Antonius Bladus, 1552, cité par Ralph Dekoninck, « *Visio intellectualis vel sensualis* : la vision napolitaine/parisienne de saint Thomas d'Aquin d'après Santi di Tito », dans Andreas Beyer, Philippe Morel et Alessandro Nova, éd., *Voir l'Au-delà. L'expérience visionnaire et sa représentation dans l'art italien de la Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 149.

41 Martin Perez de Ayala, *De divinis, Apostolis atque Ecclesiasticis traditionibus*, Cologne, G. Gennepaeus, 1548, cité par Dekoninck, « *Visio intellectualis vel sensualis* », *op. cit.*, p. 149.

42 Ralph Dekoninck, *Ad imaginem. Statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du xviie siècle*, Genève, Droz, 2005.

43 Perez de Ayala, *De divinis, Apostolis atque Ecclesiasticis traditionibus*, *op. cit.*, p. CXIXv, cité par Ralph Dekoninck, *La vision incarnante et l'image incarnée : Santi Di Tito et Caravage*, Paris, Éditions 1:1, 2016.

l'architecture à s'intéresser aux dispositifs, architecturaux ou mobiliers, aménagés dans l'espace des sanctuaires pour encourager cette immersion dans les images ou pour maintenir, au contraire, certaines distances avec celles-ci. L'exclusion, très progressive, des portraits de donateurs des scènes de l'histoire sainte invite, en outre, les chercheurs à s'interroger sur les stratégies et moyens auxquels ces donateurs ont eu, par la suite, recours pour faire savoir et valoir leur don, ce « capital symbolique » dont ils escomptaient certains retours sur investissement. Les historiens mesureront quant à eux tout l'intérêt qu'il y aurait à faire le point sur la polémique [44] qui, durant la deuxième moitié du XVIe siècle, opposa les tenants de deux manières très différentes de concevoir le rapport aux images ; un débat qui ne fut pas sans incidence sur la préparation du décret des saintes images promulgué par le Concile de Trente [45]. Et ils ne manqueront pas d'être intéressés par les rapports de pouvoir qui s'esquissent derrière la volonté manifestée par l'institution de cadrer et de limiter au XVIIe siècle le recours à certaines formes de pratiques méditatives qui assuraient aux dévots une relative autonomie dans leurs rapports au sacré. Des restrictions qui ne sont, sans doute, pas sans rapport avec une réaffirmation du rôle du clergé et du statut d'intermédiaire qu'il entend imposer entre Dieu et les fidèles. Enfin, last but not least, les historiens de la pensée religieuse trouveront peut-être dans le glissement de ces pratiques, l'occasion de reconsidérer les balances, souvent méconsidérées, que ces différentes époques ont tenté d'établir entre une conception personnelle et impersonnelle de Dieu, entre un Dieu conçu comme une personne que les hommes constituent à l'image de leur stricte ressemblance et qu'ils entendent aborder au travers de ses semblances et l'idée d'un Dieu désubstantialisé, informel et immatériel, aussi difficile à penser qu'« un oiseau qui ne serait que vol » [46]. Et ce ne sont là, que quelques-unes des questions que cette analyse d'image pourrait susciter.

On pourrait, certes continuer à revenir, encore et encore, sur la liste des péchés véniels ou parfois plus gravement mortels perpétrés par chaque discipline, continuer à s'offenser de pratiques, d'intérêts et de questionnements spécifiques à chacune d'elles. Mais, on pourrait aussi assumer l'échec d'un rêve panhistorique longtemps caressé et, fort des curiosités et des ouvertures que celui-ci a suscitées au sein de chaque discipline, prendre le parti d'établir entre celles-ci des rapports non plus hégémoniques, mais fédératifs [47]. Il s'agirait en effet, sans renoncer à l'autonomie

[44] Voir notamment sur cette question François LECERCLE, *Le Signe et la relique. Les théologies de l'image à la Renaissance*, thèse de doctorat d'État, Université de Montpellier, 1987 ; Guiseppe SCAVIZZI, *The Controversy on Images. From Calvin to Baronius*, New-York, Peter Lang, 1992 ; Wietse DE BOER, « The Early Jesuits and the Catholic Debate about Sacred Images, 1530-1560 », dans Wietse DE BOER, Karl ENENKEL et Walter MELION, éd., *Jesuit Image Theory*, Leiden, Brill, 2016, p. 53-73.

[45] DEKONINCK, « *Visio intellectualis vel sensualis* », *op. cit.*, p. 148.

[46] Maurice ZUNDEL, citation d'un haïku du XVIIe siècle – voir Michel FROMAGET, *Mort et émerveillement dans la pensée de Maurice Zundel*, Paris, Éd. Lethielleu, 2011.

[47] Sur ce « rêve de la pluridisciplinarité », ses apports, les limites imposées à ses efficacités et les réserves qu'il suscite, voir entre autres les remarques de Marc RICHELLE, *Sciences humaines. N'y a-t-il que des imposteurs ?*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2017, p. 62 et ss.

nécessaire de chacune des disciplines, détentrice de ses propres logiques et méthodes de recherches, de choisir d'assumer la prise en charge de certains questionnements qui apparaissent dans ou à la lisière de ces divers champs disciplinaires. Choisir, pour ce faire, de nous lire plus systématiquement – ce qui impliquera peut-être d'assourdir les injonctions toujours plus pressantes à publier toujours davantage (« publish or perish ») – de nous écouter et de nous intéresser davantage, mais aussi de continuer, encore et toujours, à constituer des équipes ou des occasions pluridisciplinaires et ce, même si d'aucuns prétendent que nous n'en avons plus le temps ni les moyens. Alors, peut-être trouverons-nous les opportunités, espérées par Alain Dierkens, de prolonger les observations et questionnements posés ailleurs et par d'autres, d'associer nos efficacités méthodologiques, de cumuler savoirs et compétences et de nous offrir la possibilité de pouvoir faire l'addition diffractée de nos diverses perspectives d'analyse : seul moyen de restituer les différents niveaux du réel, de les conjuguer et de rendre compte de l'impact de leurs interférences toujours constituantes.

Une invitation à faire le pari d'histoires, par nature indisciplinaires, mais qui sauraient respecter les objectifs et modalités d'action de chacune de nos disciplines. Une incitation à assumer la multiplicité, parfois cacophonique, des faits et effets que nous étudions et à faire le pari d'une pensée complexe qui nous permettrait d'associer sans plus subordonner, de « distinguer sans isoler, et de mêler sans confondre »[48] car, ne dit-on pas, « qu'il faut toujours tout embrasser, faute de ne jamais rien toucher » ?

---

[48] « L'intelligence aveugle détruit les ensembles et les totalités, elle isole tous ses objets de leur environnement. Elle ne peut concevoir le lien inséparable entre l'observateur et la chose observée » : Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Éd. Du Seuil, 1990, p. 19.

Élie et Énoch gardiens du sanctuaire

Xavier Barral i Altet

Dans cette brève contribution sur un aspect particulier de l'iconographie médiévale d'Élie et d'Énoch, je souligne le rôle protecteur du sanctuaire chrétien qu'ont assumé ces deux personnages fort peu étudiés en tant que couple. L'offrant à mon ami Alain Dierkens, je souhaite, avec ironie et humour, évoquer par un clin d'œil le rôle d'Alain dans la protection et la défense de nos disciplines, histoire et histoire de l'art, sans oublier l'archéologie, au sein de l'Université libre de Bruxelles et en général.

À Cruas (Ardèche), dans l'église abbatiale Saint-Victor, fut retrouvée en 1849 une mosaïque de pavement au sujet iconographique exceptionnel [1]. Une autre mosaïque, aujourd'hui disparue, était située près de l'autel, « sur le pavé du sanctuaire », et représentait un ecclésiastique à genoux. Au début du XVIII[e] siècle, elle frappa par son décor les deux savants mauristes, Martène et Durand, qui visitaient l'église. Ils en transcrivirent l'inscription fragmentaire qui l'accompagnait [2]. Les deux érudits bénédictins ne pouvaient soupçonner que la partie la plus importante du pavement de l'abside de Cruas était encore bien conservée sous les stalles des moines. Le 11 juillet 1849, sous l'amas de pierres et de poussière au-dessus duquel on avait installé les bancs de l'abside, l'abbé Jouve découvrit la mosaïque qui était restée enfouie, et dont

[1] Pour une étude monographique de la mosaïque de Cruas avec toute la bibliographie précédente (que j'évite de citer à nouveau ici) : Xavier Barral i Altet, *Le décor du pavement au Moyen Âge : les mosaïques de France et d'Italie*, Rome, École française de Rome, 2010 (Collection de l'École française de Rome, vol. 429), p. 278-284.

[2] [Dom Martène, Dom Durand], *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de la Congrégation de Saint Maur*, Paris, Chez Florentin Delaulne *et alii*, 1717, I, p. 297 ; Abbé Clément Bourg, *Notice historique et archéologique sur l'église de Cruas en Vivarais*, Lérins, Notre-Dame de Lérins, 1879, p. 30-34.

le souvenir avait entièrement disparu[3]. Les inondations dues aux crues de la Crûle, petit affluent du Rhône, avaient, depuis le Moyen Âge, enterré peu à peu l'église, remblayant les nefs sur plus de trois mètres de hauteur, noyant les piliers et la crypte sous le gravier, le sable et la boue, au point d'en rendre l'architecture incompréhensible. Depuis, plusieurs campagnes de fouilles avaient permis de retrouver le niveau roman d'origine et de mettre en valeur un dispositif architectural comportant un sanctuaire surélevé et une tribune qui permet d'expliquer le rôle joué par la mosaïque de pavement à l'époque romane en fonction de son emplacement dans le monument[4].

La mosaïque de Cruas (fig. 1-3), dans sa surface actuellement conservée, couvre le sol de l'abside principale de l'église, sur une ouverture de 6,30 m et une profondeur maximale de 3,40 m. La mosaïque est presque entièrement réalisée sur fond noir, et les cubes sont exclusivement noirs, blancs ou rouges. Le pavement adhère parfaitement au mur semi-circulaire de l'abside. Au centre, derrière l'autel, un grand panneau rectangulaire couvre toute la profondeur de l'abside. Dans la partie inférieure, quatre demi-cercles, sorte de monticules, dessinés par un double filet blanc et un double filet rouge, sont disposés sur deux registres superposés. Au centre de chaque demi-cercle, sur fond noir, une ligne formée d'un double filet blanc jaillit du quart supérieur du fond pour aller rejoindre la ligne du sol. La partie supérieure de ce panneau central est occupée par deux arbres stylisés, chacun comportant six branches chargées de fruits, retombant symétriquement par groupes de trois, de part et d'autre du tronc. L'arbre de gauche est accompagné de l'inscription *LIGNUM* et celui de droite de *FICUS*. Au centre, dans l'axe de l'abside, entre les deux arbres, et reposant sur le même sol que ceux-ci, se trouve une croix exécutée à l'aide de plaquettes rectangulaires de couleurs différentes, proches du blanc. À gauche, sur un fond noir, un grand personnage debout, accompagné de l'inscription *HELIAS*, est surmonté d'une main dans l'attitude de bénir. Il est vêtu d'une très longue tunique blanche, bordée d'un revers rouge, lacée sur le devant, aux plis très abondants qui lui couvre entièrement les jambes. De sa main droite il tient un bâton à longue hampe, comportant dans sa partie supérieure une courte barre transversale à deux boules. À droite de l'abside, sur fond noir, un deuxième grand personnage debout, de face, est accompagné de l'inscription *HENOC* (panneau d'environ 1,10 m sur 2,85 m). Au-dessus de lui, une main bénit. Énoch est couvert d'un vêtement militaire romain : tunique courte, au-dessus des genoux, attachée sur l'épaule droite au moyen d'une fibule ronde, dont les plis retombent amplement sur

---

[3] Xavier BARRAL I ALTET, « Un aspect du renouveau de la mosaïque en France au XIXe siècle. La découverte et la restauration des mosaïques médiévales », dans *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes-rendus des séances*, t. CXXIX, 1985, n° 4, p. 820-822.

[4] Robert SAINT-JEAN, Pierre PEYLHARD et Jean-Paul PEYLHARD, « Les fouilles de l'abbatiale de Cruas, Premiers résultats », dans *La Revue du Vivarais*, t. 28, 1975, n° 3, p. 135-138 ; Robert SAINT-JEAN, « La tribune monastique de Cruas », dans *Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, t. VI, 1975, p. 153-166 ; Joëlle TARDIEU, Émile LABROT et Alain HULLOT, *Cruas. Une abbaye bénédictine en Vivarais*, Lavilledieu, Candide, 1985, p. 116-119 ; Guy BARRUOL, « L'organisation du chœur liturgique à Saint-André-de-Rosans, à Ganagobie et à Cruas », dans *Saint-André-de-Rosans. Millénaire de la fondation du prieuré*, Actes du colloque 13-14 mai 1998 (extrait du *Bulletin de la Société d'Études des Hautes-Alpes*, 1989), s.l., s.n., 1989, p. 313-324.



Fig. 1. Cruas, église abbatiale, mosaïque de l'abside.

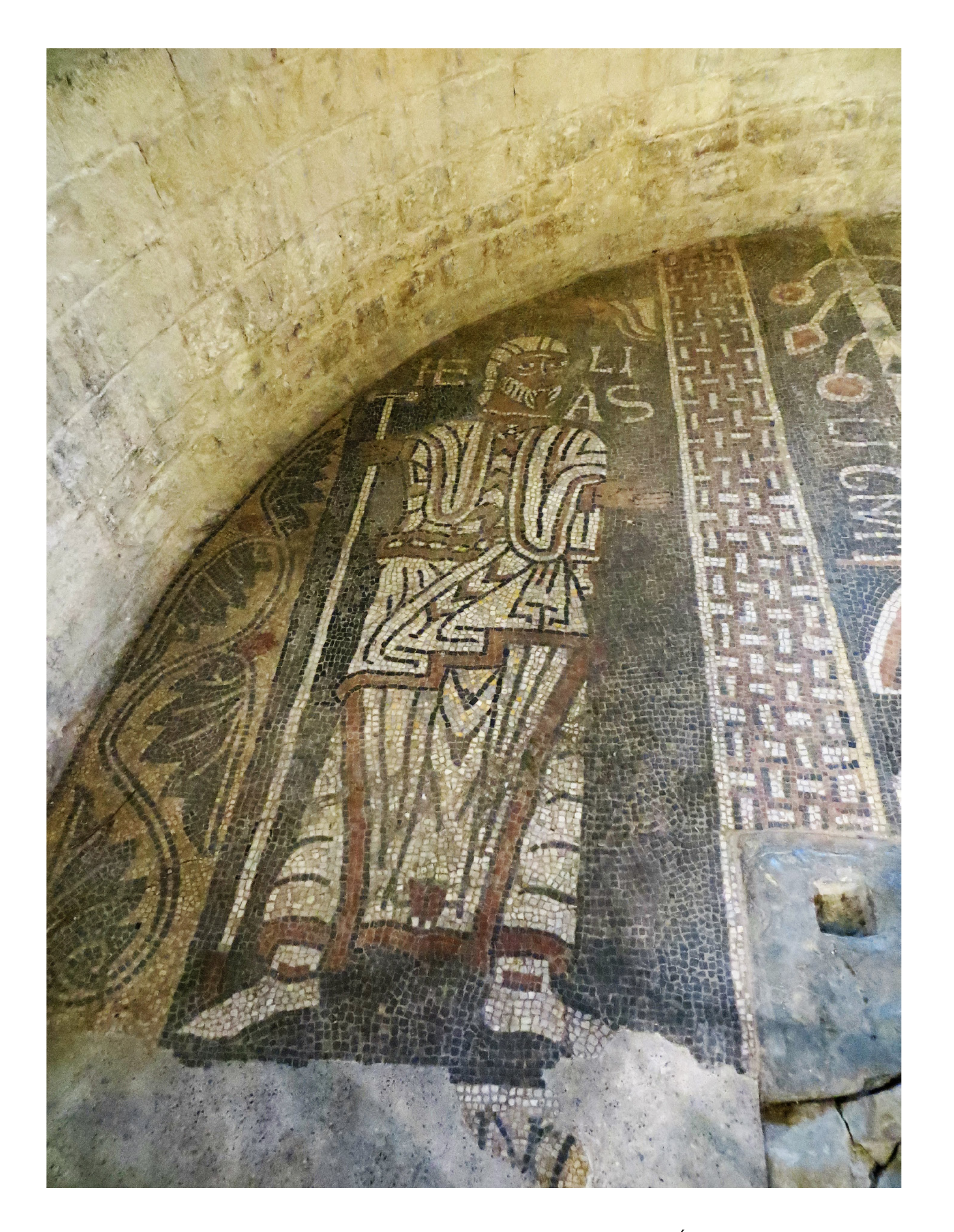


Fig. 2. Cruas, église abbatiale, mosaïque de l’abside, Élie.



Fig. 3. Cruas, église abbatiale, mosaïque de l'abside, Énoch.

les bras. Énoch porte une barbe noire, et sa longue chevelure retombe en boucles sur son cou et son épaule gauche. Son avant-bras droit est replié. Sa main gauche tient une courte flèche, qui se confond avec le fond sombre de la mosaïque. Les pieds d'Énoch, écartés, chaussent des bottes à lacets rouges et noirs qui montent jusqu'aux genoux. De part et d'autre de l'autel, seules quelques lettres de l'inscription commémorative perdue qui accompagnait l'ecclésiastique à genoux, représenté portant une maquette d'église près de l'autel, ont été conservées : *AMIDN̆I : MILLE : XCVIII*.

En ce qui concerne la date du pavement, deux inscriptions en mosaïque doivent être prises en considération. L'une précise qu'une 1095 le pape Urbain II fit décorer l'église. L'autre, qu'en l'année 1098 un autel, vraisemblablement l'autel majeur, fut dédié à la Vierge, patronne de l'abbaye. En effet, en 1095, le pape Urbain II se trouvait aux environs de Cruas, et datait des lettres, le 19 septembre 1095, de Saint-Paul-Trois-Châteaux [5]. Nous savons par un document bien postérieur, émanant de la chancellerie pontificale, que le pape Urbain II, en présence des archevêques de Turin et de Pise et de sept évêques fit une consécration, que l'on doit considérer comme provisoire, de l'église de Cruas [6]. Cette consécration ne peut coïncider qu'avec la date de 1095, puisque le pape se trouvait alors près de Cruas ; en 1098 il sera déjà hors de France [7]. Puis, en 1098, à un stade ultérieur des travaux, une nouvelle consécration eut lieu. Les deux cérémonies furent rapprochées mais suffisamment importantes pour qu'on les dissocie par deux inscriptions différentes. Par ailleurs, toutes les données de style et d'iconographie convergent vers une date se situant dans le premier quart du XIIe siècle [8], une date qui s'accorde enfin avec l'histoire architecturale du monument [9].

La mosaïque qui couvre le sol de l'abside de l'église de Cruas forme un ensemble qui semble traduire au sol un programme mural de fond d'abside, ce qui est assez exceptionnel pour ce type de décor en Occident [10]. L'allure générale des personnages

---

5 Gerhard B. Ladner, *I ritratti dei papi nell'antichità e nel Medioevo*, Vatican, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1941 (Monumenti di antichità cristiana, vol. 4), p. 229-231.

6 Il s'agit d'un document dans lequel le pape Eugène IV octroie des indulgences au monastère de Cruas le 2 février 1433. Il y rappelle la consécration d'Urbain II : Heinrich Denifle, *La désolation des églises, monastères, hôpitaux, en France pendant la guerre de cent ans*, 2 vol., Paris, Picard, 1897-1899, vol. I, p. 398.

7 René Crozet, « Le voyage d'Urbain II et ses négociations avec le clergé de France (1095-1096) », dans *Revue Historique*, t. 179, 1937, p. 271-310 ; « Le voyage d'Urbain II et ses négociations avec le clergé de France (1095-1096) et son importance au point de vue archéologique », dans *Annales du Midi*, t. 49, 1937, p. 43-69.

8 Cette date est confirmée par l'analyse archéologique des sols du chœur : Joëlle Parron et Jean Tardieu, « Cryptes et chapiteaux ornementaux. Comparaison entre les chapiteaux des cryptes de Cruas (Ardèche) et de Saint-Julien-de-Maurienne », dans *Le chapiteau à l'époque romane* = *Revue d'Auvergne*, t. 116, 2002, n° 1-562, p. 106.

9 Voir *supra*, n. 4. Auparavant, aussi, Jean Vallery-Radot, « Le domaine de l'école romane de Provence », dans *Bulletin monumental,* t. CIII, 1945, p. 39-40 ; Jean Vallery-Radot, « La crypte de l'église de Cruas (Ardèche) », dans *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1961, p. 50-51.

10 Xavier Barral i Altet, « Observations sur l'iconographie des pavements en mosaïque romans de France en relation avec le décor mural des édifices religieux », dans John Ottaway, éd., *L'ornement dans la peinture murale du Moyen Âge*, Actes du colloque international (Saint-

de Cruas évoque d'emblée les figurations humaines présentées en grandeur nature dans les conques des absides romaines. À Cruas, Élie et Énoch sont représentés sous la main de Dieu, en raison de leur ascension et du lieu où ils demeurent, le paradis ; au centre se trouvent les deux arbres, *ficus* et *lignum*, et les quatre fleuves dont l'eau sépare le paradis de la Terre. Qu'une image de ce type, comportant une Croix en son centre, ait pu être représentée sur le pavement, cela peut s'expliquer par le fait que cette partie de l'église, surélevée, était fermée aux fidèles et réservée uniquement à la communauté monastique.

Typologiquement, le sujet est ancien et sera repris pendant tout le Moyen Âge [11]. Le *ficus*, figuier, arbre du bien et du mal, est associé dans l'Eden à l'arbre de vie [12]. À Cruas, le mot *lignum* qui accompagne le second arbre renvoie à la Vulgate qui emploie le mot *lignum* tantôt pour *arbor*, tantôt pour désigner le bois proprement dit, c'est-à-dire la substance ligneuse elle-même, et l'assimilation de la Croix à l'arbre de vie s'exprimera très tôt par la représentation d'une croix végétale, en forme d'arbre [13]. Sur un vitrail du XIIe siècle de Saint-Germer-de-Fly, on observe une figuration analogue, de même que sur le triptyque d'Alton Towers, conservé au Victoria and Albert Museum de Londres ; les deux expriment l'opposition entre l'arbre de la connaissance, source du péché originel, et l'arbre de vie, origine du salut [14], l'arbre mauvais opposé à l'arbre bon [15]. À Cruas, la présence des fleuves complète une image synthétique du Paradis, comme on le voit sur certains tympans romans de Lorraine, Alsace et Saxe [16],

---

Lizier, 1e-4 juin 1995), Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 1997, p. 149-156.

[11] On trouvera la bibliographie essentielle dans Hélène TOUBERT, « Une fresque de San Pedro de Sorpe (Catalogne) et le thème iconographique de l'Arbor Bona-Eclesia, Arbor Mala-Synagoga », dans *Cahiers archéologiques,* t. XIX, 1969, p. 167, notes 1 et 2.

[12] Charles W. F. SMITH, « No Time for Figs », dans *Journal of Biblical Literature,* t. LXXIX, 1960, p. 315-327 ; Oswald GOETZ, *Der Feigenbaum in der religiösen Kunst des Abendlandes*, Berlin, Mann, 1965.

[13] Walter Leo HILDBURGH, « On Palm-Tree Crosses », dans *Archaeologia,* t. LXXXI, 1931, p. 49-61 ; David TALBOT RICE, « The Leaved Cross », dans *Byzantinoslavica,* t. XI, 1950, p. 72-81 ; et plus particulièrement Romuald BAUERREIS, *Arbor vitae. Der Lebensbaum und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes*, Munich, Neuer Filser-Verlag, 1938 (Abhandlungen des bayerischen Benediktiner-Akademie, vol. III).

[14] Louis GRODECKI, « Les vitraux du XIIe siècle de Saint-Germer-de-Fly », dans *Miscellanea pro arte. Hermann Schnitzler ur Vollendung des 60. Lebensjahres am 13. Januar 1965,* Dusseldorf, Schwann, 1965, p. 154-155, pl. LXXXVI, LXXXVII.

[15] Penelope C. MAYO, « The Crusaders under the Palm. Allegorical Plants and Cosmic Kingship in the Liber Floridus », dans *Dumbarton Oaks Papers,* t. XXVII, 1973, p. 29-67, notamment « Arbor Bona and Arbor Mala », p. 52 et ss. ; Georges PIDOUX, « Encore les deux arbres de la Genèse », dans *Zeitschrift für die altestamentliche Wissenschaft,* t. LXVI, 1954, p. 37-43.

[16] Adolf REINLE, « Timpani romanici primitivi », dans Piero SANPAOLESI, éd., *Il Romanico, Atti del seminario di studi* (Villa Monastero di Varenna, 8-16 september 1973), Milan, Istituto per la Storia dell'Arte Lombarda, 1975, p. 157-163.

plus particulièrement, le linteau de Bergholtzell (Haut-Rhin), conservé au Musée de l'Œuvre Notre-Dame de Strasbourg [17], ou sur le pavement de Sant'Angelo in Formis [18].

À Cruas, Élie et Énoch, debout, sous la main de Dieu, sont les vrais protagonistes de la composition [19]. Ils sont les seuls personnages de l'Ancien Testament à avoir été enlevés vivants au ciel. Élie fut ravi dans un char de feu (2 R 2, 9-13) [20]. Énoch « marcha avec Dieu, puis il disparut, car Dieu l'enleva » (Gn 5, 22-24) [21]. Ainsi ils ne connurent la mort ni l'un ni l'autre, et de ce fait ils sont devenus deux grandes figures de la tradition vétérotestamentaire. L'ascension du premier préfigure celle du Christ, tandis que du second on loue la foi (He XI, 5-6). Les représentations du prophète Élie [22] sont beaucoup plus nombreuses que celles d'Énoch dans l'art paléochrétien et médiéval [23].

---

[17] Sur ce linteau : Robert WILL, « Recherches iconographiques sur la sculpture romane en Alsace. Les représentations du Paradis », dans *Les cahiers techniques de l'art,* t. I, 1948, p. 29-80 ; Victor BEYER, *La sculpture médiévale du Musée de l'œuvre Notre-Dame. Catalogue*, Strasbourg, Édition des musées de la ville, 1963, p. 19, n°3 ; Adolf REINLE, « Les débuts de la sculpture romane dans la région du lac de Constance », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. XV, 1972, p. 184-185 ; voir aussi Ulrike KALBAUM, *Romanische Türstürze und Tympana in Südwestdeutschland. Studien zu ihrer Form, Funktion und Iconographie*, Munster, Waxmann Verlag, 2011.

[18] Xavier BARRAL I ALTET, « Le pavement médiéval de l'église Sant'Angelo in Formis (Campanie) », dans *Mosaïque. Recueil d'hommages à Henri Stern*, Paris, Éd. Recherche sur les civilisations, 1982, p. 55-60.

[19] Sur la signification de leur image, voir en général : Maria Magdalena WITTE, *Elias und Henoch als Exempel, typologische Figuren und apokalyptische Zeugen zu Verbindungen von Literatur und Theologie im Mittelalter*, Francfort, Peter Lang, 1987 (Mikrokosmos, vol. 22).

[20] L'ascension d'Élie sur le char fut représentée très tôt dans l'art chrétien : Marion LAWRENCE, « City-gate Sarcophagi », dans *Art Bulletin*, t. X, 1927, p. 28 et ss. Voyez aussi, en dernier lieu, à propos du panneau des portes de Sainte-Sabine à Rome : Ivan FOLETTI, « The Doors of Santa Sabina between Stational Liturgy and Initiation», dans Ivan FOLETTI et Manuela GIANANDREA, éd., *The Fifth Century in Rome*, Rome, Viella, 2017, p. 121-137 ; et du même, « La porta di Santa Sabina, un'immagine in dialogo con il culto », dans Ivan FOLETTI et Manuela GIANANDREA, éd., *Zona liminare. Il nartece di Santa Sabina a Roma, la sua porta e l'iniziazione cristiana*, Rome, Viella, 2015, p. 95-199.

[21] Il ne s'agit pas ici d'Énoch, fils de Caïn, mais du père de Mathusalem. Voir, sur cette question, et sur l'ascension d'Énoch, André GRABAR, « Observations sur les fresques de Saint-Savin. Explication du sujet de deux scènes », dans *Cahiers archéologiques,* t. IV, 1949, p. 141-147.

[22] Sur Élie on peut consulter aussi le volume : *Élie le prophète selon les Écritures et les traditions chrétiennes*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1956 (Études carmélitaines, vol. 21), et en particulier Louis RÉAU, « L'iconographie du prophète Élie », p. 233-276 ; Kurt WEITZMANN, « An Encaustic Icon with the Prophet Elijah at the Mount Sinai », dans *Mélanges offerts à K. Michalowski,* Varsovie, Éditions Scientifiques de Pologne, 1966, p. 713-723.

[23] Sur l'iconographie d'Énoch, GRABAR, *Observations…*, *op. cit. ;* Louis RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, Presses universitaires de France, 1955*,* II, 1, p. 101-103 ; Nicolette GRAY dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1968, I, s.v. *Enoch,* col. 643-645. Sur le vitrail de la Sainte-Chapelle : Marcel AUBERT, Louis GRODECKI, Jean LAFOND et Jean VERRIER, *Les vitraux de Notre-Dame et de la Sainte-Chapelle de Paris*, Paris, Caisse nationale des Monuments historiques et Centre national de la Recherche scientifique, 1959 (Corpus vitrearum medii aevi. France, vol. I), p. 102.

Celles qui réunissent les deux prophètes sont beaucoup plus rares [24].

Représentés dans l'abside de Cruas essentiellement en raison de leur prouesse, les deux personnages bibliques sont de véritables héros antiques dont l'ascension a parfois été comparée à celle d'Alexandre [25]. En examinant les pavements du VIe siècle de l'église Saint-Démétrios de Nikopolis, en Épire, Ernst Kitzinger avait reconnu Élie et Énoch représentés comme des héros de la chasse, dans le bras sud du transept, en citant de nombreux commentateurs qui célèbrent les prouesses d'Élie ou d'Énoch en des termes militaires ou de victoire. Mais la représentation des héros de Cruas reste tout à fait exceptionnelle. Dans la conque de l'abside de l'église de Saint-Élie près de Nepi, le prophète Élie est représenté en costume militaire, mais l'image de son compagnon manque [26]. À la Daurade toulousaine, Élie et Énoch étaient figurés l'un en face de l'autre accompagnés d'inscriptions portant leur nom, mais, cette image étant détruite, nous en ignorons tous les détails [27]. Dans le *Beatus* de Gérone, Élie et Énoch sont représentés flanqués de deux oliviers et accompagnés de leur nom [28]. Cette image, qui avait autrefois été rapprochée de celle de Cruas [29], ne saurait lui être directement comparée. La miniature de Gérone – comme le fol. 113 du *Beatus* de Burgo de Osma [30] – montre les deux témoins d'Apocalypse XI, 3-5, dans une illustration littérale du texte par des images appartenant aux cycles apocalyptiques ; on pourrait y joindre, dans un tout autre contexte, le vitrail de la rose nord de Notre-

---

[24] Voyez les exemples cités par RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien, op. cit.* À ceux que je citerai plus loin il convient d'ajouter les représentations romanes italiennes de Borgo San Donnino et de Modène. Sur la première, voir Chiara SETTIS FRUGONI, *Historia Alexandri elevati per griphos ad aerem. Origine, monografia e fortuna di un tema*, Rome, Istituto storico italiano per il medio evo (Studi storici, vol. 80-82), 1973, p. 314-316 ; sur la seconde : Arturo Carlo QUINTAVALLE, *La cattedrale di Modena. Problemi di romanico emiliano*, Modène, Bassi, 1964, fig. 36. Sur le sens iconographique de ces images : Géza DE FRANCOVICH, *Benedetto Antelami, architetto e scultore e l'arte del suo tempo*, Milan, Electa, 1952, p. 353-355, notes 94-95.

[25] Otto DEMUS, « Elijah and Alexander », dans Giles ROBERTSON et George HENDERSON, éd., *Studies in Memory of David Talbot Rice*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1975, p. 64-67.

[26] Godfridus J. HOOGEWERFF, « Gli affreschi della chiesa di Sant'Elia presso Nepi », dans *Dedalo*, t. VIII, 1927-1928, p. 321-343, ill. p. 335 ; Peter HOEGGER, *Die Fresken in der ehemaligen Abteikirche S. Elia bei Nepi. Ein Beitrag zur romanischen Wandmalerei Roms und seiner Umgebung*, Frauenfeld, Huber, 1975 ; et en dernier lieu : Delia KOTTMANN, « Le cycle apocalyptique de Castel Sant'Elia », dans Serena ROMANO et Julie ENCKELL JULLIARD, éd., *Roma e la riforma gregoriana*, Rome, Viella, 2007, p. 411-431 ; Alison Locke PERCHUK, « Schismatic (re)visions: Sant'Elia near Nepi and Sta. Maria in Trastevere in Rome, 1120-1143 », dans *Gesta*, t. 55, 2016, p. 179-212.

[27] Helen WOODRUFF, « The Iconography and Date of the Mosaics of la Daurade », dans *The Art Bulletin*, t. XIII, 1931, p. 93.

[28] Jaume MARQUÉS CASANOVA, César E. DUBLER et Wilhelm NEUSS, *Sancti Beati a Liebana in Apocalypsin Codex Gerundensis*, Olten-Lausanne, Urs Graf-Verlag, 1962, fol. 164.

[29] Arthur KINGSLEY PORTER, *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, Boston, Marshall Jones, 1923, p. 6.

[30] *Les jours de l'Apocalypse*, La Pierre-qui-Vire, Zodiaque, 1967, p. 140.

Dame de Paris, qui représente l'Antéchrist faisant décapiter Élie et Énoch[31]. Ces deux personnages ont aussi été figurés dans l'ambon de Nicolas de Verdun, exécuté pour Klosterneuburg, sur deux panneaux séparés, au moment de leur ascension[32]. Le retable de saint Remacle, exécuté vers le milieu du XIIe siècle pour l'abbaye de Stavelot (fig. 4), présente les prophètes Élie et Énoch d'une manière analogue à celle que l'on voit à Cruas, dans une sorte d'assimilation volontaire entre la demeure des deux justes et le Paradis terrestre[33]. Élie et Énoch sont donc bien représentés à Cruas en raison de leur ascension et du lieu où ils demeurent. Ils n'ont point connu la mort et symbolisent la vie éternelle réservée aux justes. C'est dans ce sens qu'ils se trouvent placés dans le Paradis. Avec leur vêtement militaire, Élie et Énoch sont les garants de la foi du chrétien et ont déjà reçu le prix de leur sainteté. Le livre d'Énoch nous donne l'ultime clé pour comprendre la mosaïque de Cruas : au début, le « jardin de vie » fut ouvert seulement à Élie et Énoch ; après, il sera ouvert à tous les élus[34].

Les prophètes de Cruas gardent et protègent le sanctuaire, l'autel et par conséquent le monument. À une date non trop éloignée de celle de la mosaïque de Cruas, à Modène, la célèbre inscription qui indique le nom du sculpteur Wiligelme[35], aujourd'hui remployée dans la façade, est portée par les deux prophètes Élie et Énoch[36]. Nous sommes ici en 1099 (fig. 5). Quelques années plus tard, la fondation de la cathédrale de Crémone commencée en 1107 est évoquée par une inscription

---

[31] Marcel AUBERT, Louis GRODECKI, Jean LAFOND et Jean VERRIER, *Les vitraux de Notre-Dame et de la Sainte-Chapelle de Paris*, Paris, Caisse nationale des Monuments historiques et Centre national de la Recherche scientifique, 1959 (Corpus vitrearum medii aevi. France, vol. I), p. 37, 51 et pl. 6 bis.

[32] Au-delà de quelques références classiques sur Nicolas de Verdun (Francis SALET, « L'ambon en émail de Nicolas de Verdun à Klosterneuburg », dans *Bulletin monumental*, t. 103, 1945, p. 123-125 ; Dietrich KÖTZSCHE, « Nikolaus von Verdun und die Kölner Goldschmiedekunst », dans Anton LEGNER, éd., *Rhein und Maas. Kunst und Kultur 800-1400, eine Ausstellung des Schnütgen-Museums der Stadt Köln und der belgischen Ministerien für französische und niederländische Kultur,* 2 vol., Cologne, Schnütgen-Museum, 1972-1973, vol. I, p. 314-324 ; Hermann FILLITZ, « Zu Nikolaus von Verdun. Die Frage seiner antiken Anregungen », dans *ibid*., vol. II, p. 279-282), voir maintenant Heike SCHLIE, « Der Klosterneuburger Ambo des Nikolaus von Verdun : das Kunstwerk als 'figura' zwischen Inkarnation und Wiederkunft des Logos », dans Christian KIENING et Katharina MERTENS FLEURY, éd., *Figura. Dynamiken der Zeiten und Zeichen im Mittelalter*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 2013, p. 205-247.

[33] Sur l'orfèvrerie de Stavelot voir Benoît VAN DEN BOSSCHE, « Réflexions sur l'iconologie de la châsse de saint Remacle (Stavelot, église Saint-Sébastien) », dans *Bulletin de la Société d'Art et d'Histoire du Diocèse de Liège*, t. 62, 1997, p. 1-12 ; Susanne WITTEKIND, *Altar, Reliquiar, Retabel. Kunst und Liturgie bei Wibald von Stablo*, Cologne, Böhlau, 2004 (Pictura et poesis, vol. 17), en particulier p. 225-300, avec la bibliographie antérieure.

[34] Michael A. KNIBB, *Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions*, Leiden-Boston, Brill, 2009.

[35] *INTER SCULTORES QUANTO SIS DIGNUS ONORE CLARET SCULTURA NUNC WILIGELMO TUA*. Sur la figure du sculpteur voir Arturo Carlo QUINTAVALLE, *Wiligelmo*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, *ad vocem*.

[36] Adriano PERONI, « La façade de la cathédrale de Modène avant l'introduction de la rosace », dans *La façade romane*, Actes du Colloque international organisé par le Centre

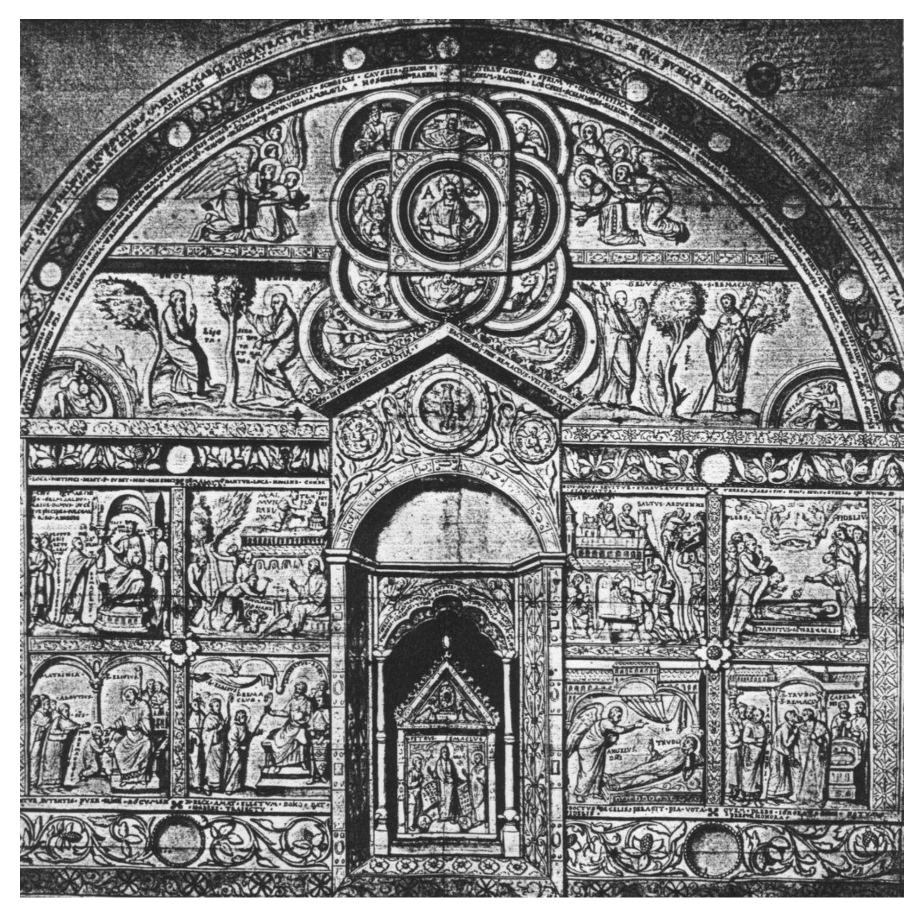


Fig. 4. Stavelot, retable de Saint-Remacle.

(fig. 6), aujourd'hui murée dans la sacristie[37], qui est également portée et présentée par les deux figures d'Élie et d'Énoch[38]. Dans les deux cas, les prophètes, présentant l'inscription, protègent l'édifice tout entier[39]. À Saint-Jacques de Compostelle les statues monumentales des deux prophètes, aujourd'hui au Musée de Pontevedra

d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale (Poitiers, 26-29 septembre 1990) = *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 34, 1991, p. 379-394.

[37] *Ann(o) d(omi)nic(e) incar/nac(ionis) millesimo centesimo VII indi/tione XV p(rae) sidente / domno Pascale / in romana sede / VII k(a)l(endas) sept(em)b(ris) incep/ta e(st) aedificari hec ma / ior aeccl(esi)a cremonen / sis q(ue) media videt(ur).*

[38] Arturo Calzona, *Il cantiere medievale della cattedrale di Cremona*, Milan, Silvana Editoriale, 2009.

[39] Wilfried E. Keil, « Von sichtbaren und verborgenen Signaturen an mittelalterlichen Kirchen », dans Irene Berti, Katharina Bolle et Fanny Opdenhoff, éd., *Writing Matters. Presenting and Perceiving Monumental Inscriptions*, Berlin, De Gruyter, 2017, p. 309-351.

(fig. 7-8), devaient se situer à l'entrée de l'édifice, encadrant l'accès au Porche de la Gloire [40].



Fig. 5. Modène, cathédrale, inscription entre Énoch et Élie.

Les différents exemples que je viens de citer ne sont pas uniques au cours du Moyen Âge roman et gothique mais ils semblent confirmer que les représentations d'Élie et d'Énoch actent comme des gardiens de l'édifice religieux et du sanctuaire. Ces personnages se situent au Paradis et par leur ascension ils évoquent celle du Christ et préfigurent la deuxième venue du Sauveur. Placés de part et d'autre de l'autel, aux portes de l'église ou portant l'inscription qui évoque la fondation et la construction de l'édifice, les deux prophètes sont figurés debout dans une attitude d'autorité manifeste. Ils sont les gardiens du sanctuaire.

---

[40] Francisco Prado-Villar, « Stupor et mirabilia : el imaginario escatológico del maestro Mateo en el Pórtico de la Gloria », dans *El románico y sus mundos imaginados*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2014, p. 181-204 ; Francisco Prado-Villar, « Santiago de Compostela. La culminación de la Catedral románica ; El maestro Mateo y la escenografía de la Gloria y el Reino », dans *Enciclopedia del Románico a Coruña*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2012, vol. II, p. 989-1018.



Fig. 6. Crémone, cathédrale, inscription entre Énoch et Élie.



Fig. 7. Saint-Jacques de Compostelle, Énoch.

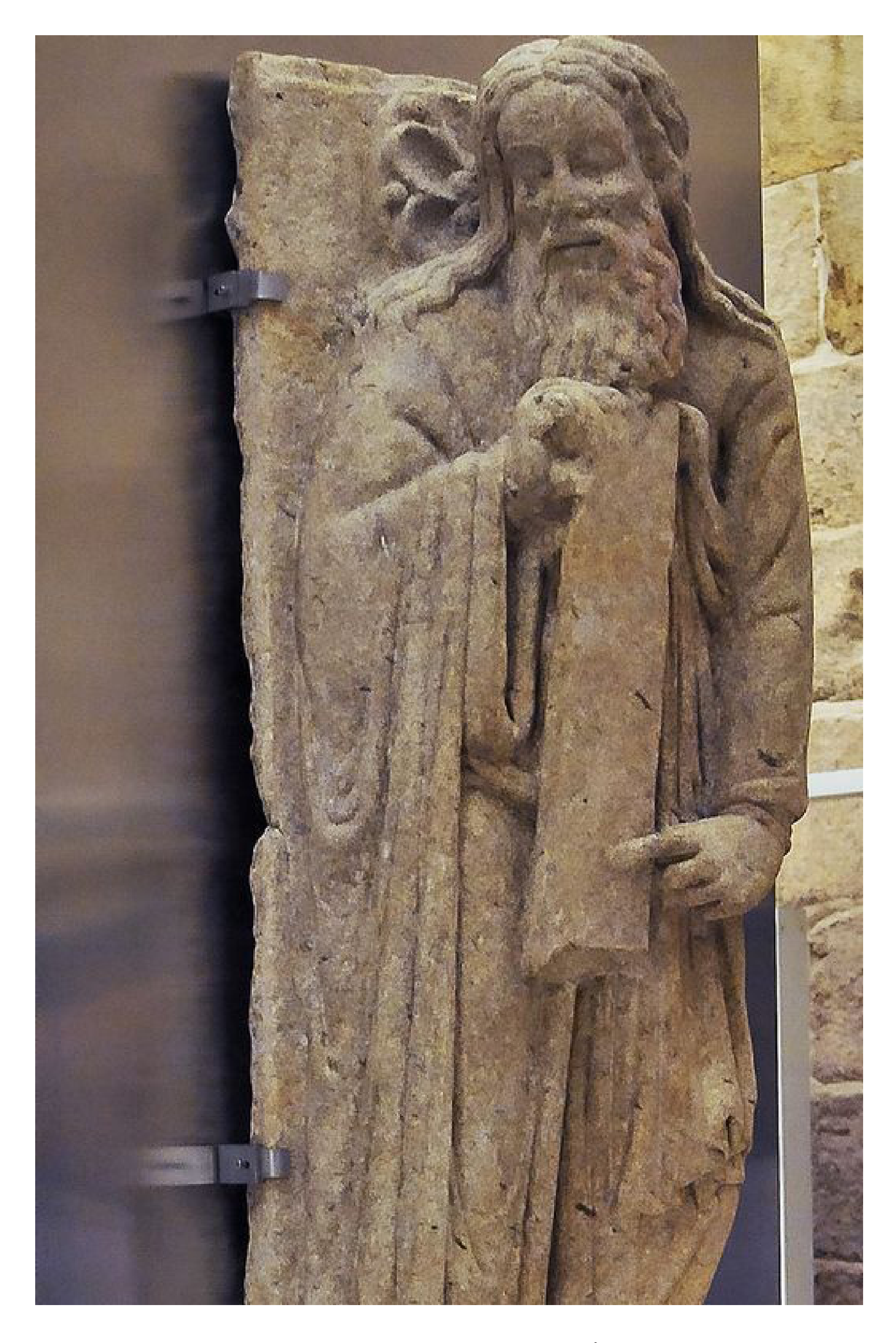


Fig. 8. Saint-Jacques de Compostelle, Élie.

L'hagiographie fictive : origines et développement d'un genre littéraire dans l'Antiquité tardive

Aude Busine

> Les récents progrès de l'hagiographie scientifique ont créé plus d'un malentendu. (…) Des âmes religieuses, qui confondent dans un même respect les saints et tout ce qui les touche, se sont montrées émues de certaines conclusions inspirées, pensent-elles, par l'esprit révolutionnaire qui souffle même dans l'Église, et hautement attentatoires à l'honneur des héros de la foi. (…) Êtes-vous d'avis que le biographe d'un saint est resté au-dessous de sa tâche, ou qu'il n'a pas prétendu faire œuvre d'historien, on vous accuse de mal parler du saint lui-même, trop puissant, apparemment, pour se laisser compromettre par un panégyriste maladroit [1].

C'est par ces mots que le bollandiste Hippolyte Delehaye entame en 1905 la préface de son livre au titre quelque peu provocateur « Les légendes hagiographiques ». Ses propos témoignent bien des difficultés auxquelles se sont heurtés les premiers savants qui ont tenté d'analyser les vies et passions des martyrs en appliquant à ces textes les méthodes de la critique historique. Il faut dire qu'à l'époque, toute critique adressée à des textes jouissant d'une sainte autorité était passible d'être condamnée par les autorités ecclésiastiques, et le Père Delehaye ne fut d'ailleurs pas épargné [2]. Lors de la troisième réédition de ses *Légendes hagiographiques* en 1923, Hippolyte Delehaye doit réitérer ses précautions et tient à rassurer son lecteur : « Qu'on se persuade bien, d'abord, que les saints sont hors de cause. Ils sont souvent nommés, comme le serait

---

[1] Hippolyte Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 4e éd. augmentée d'une notice de l'auteur par Paul Peeters, 1955 (Subsidia Hagiographica, vol. 18), p. v. On renverra dans cet article à la pagination de cette dernière édition.

[2] Voir Roger Aubert, « Le Père H. Delehaye et le cardinal Mercier », dans *Analecta Bollandiana*, t. 100, 1982, p. 743-780 ; Marc Van Uytfanghe, « L'hagiographie : un 'genre' chrétien ou antique tardif ? », dans *Analecta Bollandiana*, t. 111, 1993, p. 135-188 (p. 137-138).

Achille dans une étude sur Homère. Mais Homère n'est pas Achille et les obscurs anonymes qui sont l'objet de nos recherches, ne sont pas des saints. Si quelque blâme venait à les atteindre, il n'en rejaillirait rien sur les habitants du ciel »[3].

Qu'à cela ne tienne, le pavé avait été jeté dans la mare. Il faut bien comprendre que les enjeux soulevés par l'étude de Delehaye étaient de taille. Depuis plusieurs siècles en effet, les partisans de l'authenticité et les sceptiques se sont affrontés sur fond de querelles entre catholiques et protestants, les premiers défendant à tout prix la littéralité des *Vies de Saints*, les seconds plus enclins à en discuter la cohérence.

Un exemple éloquent réside dans les vives polémiques autour de la *Vie de Porphyre*, évêque de Gaza qui se serait rendu au tout début du vᵉ siècle à Constantinople pour demander l'aide de l'empereur pour détruire le temple principal de sa cité consacré à Zeus Marnas (appelé aussi Marneion)[4]. Dès le xvıᵉ siècle, l'authenticité de la *Vita*, prétendument rédigée peu de temps après la mort de son héros par son compagnon Marc le diacre, a généré une abondante littérature[5]. Ce texte présente en effet des obstacles chronologiques insolubles qui, eux seuls, devraient ébranler la croyance selon laquelle il s'agit d'un texte rédigé par un témoin oculaire. Les difficultés posées par le texte ont été à maintes reprises exposées par des auteurs catholiques, dont le but était surtout de surmonter ces problèmes afin de ne pas rejeter la valeur historique du document. Car reconnaître que le texte n'était pas véridique revenait à admettre l'inadmissible, à savoir que l'on ne pouvait pas se fier à certains textes hagiographiques pour retracer la vie des martyrs et autres saints chrétiens. Au xvıᵉ siècle, le cardinal Baronius est le premier à attirer l'attention sur la faiblesse du style de l'œuvre, indigne du disciple du valeureux évêque, mais le commentateur en attribue les défauts de rédaction non pas à l'hagiographe lui-même mais à l'intervention tardive du compilateur Siméon Métaphrase, au xᵉ siècle[6]. Cinquante ans plus tard, le protestant Blondel conteste pour la première fois la valeur historique du document en relevant les diverses erreurs de l'hagiographe[7]. L'audace de Blondel, qui a n'a pas hésité à qualifier la *Vita* de légende, a bien vite été contrecarrée par plusieurs savants,

---

3 Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, *op. cit,* p. ix-x.

4 *Bibliographia Hagiographica Graeca* 1570. Qu'il me soit permis de renvoyer ici à mon article Aude Busine, « From Stones to Myth. Temple Destruction and Civic Identity », dans *Journal of Late Antiquity*, t. 6, 2013, p. 325-346.

5 L'histoire de ces querelles est résumée par Henri Grégoire et Marc-Antoine Kugener, *Marc le Diacre, Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, Paris, Les Belles Lettres, 1930 (Collection byzantine), p. xi-xxviii. Voir aussi Sylvain Destephen, « Anna Lampadaridi, *La conversion de Gaza au christianisme. La Vie de S. Porphyre par Marc le Diacre* (BHG 1570). Édition critique, traduction, commentaire. Bruxelles, Société des Bollandistes, 2016 », dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 234, 2017, p. 536-539.

6 Caesar Baronius, *Annales ecclestiastici*, reproduit et traduit par Remy Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. VI, Paris, Vivès, 2ᵉ éd., 1860, p. 329-330, voir Grégoire et Kugener, *Marc le Diacre, Vie de Porphyre, évêque de Gaza, op. cit.*, p. xiii.

7 David Blondel, *De la primaute en l'Église. Traitté ou sont confrontees, avec la response du Serenissime Roy de la Grand' Bretagne, les annales du cardinal Baronius, les controverses du cardinal Bellarmin, la replique du cardinal du Perron, etc*, Genève, Jaques Chouët, 1642, p. 552, cité par Grégoire et Kugener, *Marc le Diacre, Vie de Porphyre, évêque de Gaza, op. cit.*, p. xiii-xiv.

majoritairement catholiques. Ceux-ci, parmi lesquels on ne citera que le bollandiste jésuite Henschen et l'éminent historien janséniste Lenain de Tillemont, qui ont cherché par d'ingénieuses propositions à sauver à tout prix le caractère authentique de l'œuvre et à montrer que les nombreuses difficultés qu'elle posait n'entachaient en rien ni la véridicité des faits et gestes de Porphyre ni les talents de son biographe. La sentence de M. G. F. Hill est sévère : « Les noms des sceptiques, dont les arguments ont été depuis longtemps réfutés, n'ont pas besoin d'être exhumés de l'obscurité où ils gisent ensevelis »[8].

C'est dans ce contexte tendu que paraît le livre d'Hippolyte Delehaye. S'il ne traita jamais de la *Vita Porphyrii*, sans doute pour éviter de contredire ses prédécesseurs bollandistes, c'est bien dans la lignée du protestant Blondel que le Père Delehaye se situe. L'ambition du Bollandiste est de faire de l'hagiographie une branche de la science historique, et c'est donc sans ménagement qu'il applique une analyse critique aux textes relatant la vie des martyrs et autres saints chrétiens. En historien, Delehaye opère une distinction entre, d'une part, les authentiques Actes des martyrs et, d'autre part, de nombreux textes fictifs, qui jusque-là jouissaient d'une même autorité. Car, se justifie-t-il, « aider à reconnaître les matériaux de qualité inférieure, ce n'est pas nier qu'il y en ait d'excellents ; c'est sauver la moisson que de signaler l'ivraie, qui s'est mêlée au bon grain dans une proportion parfois déconcertante »[9]. Delehaye propose alors un classement des différents textes relatant les faits et gestes de martyrs, en fonction du degré de sincérité et d'historicité du document. Parmi les textes authentiques, le Bollandiste range les procès-verbaux officiels de l'interrogatoire des martyrs et les relations des témoins oculaires. Ensuite, viennent les textes dont la source principale est une source authentique, mais qui ont été largement remaniés.

Parmi les textes fictifs, Delehaye distingue trois types : tout d'abord, les romans historiques, qui rapportent à un personnage ayant réellement existé des éléments imaginaires tout en conservant un enracinement historique ou topographique. Ensuite viennent les romans d'imagination, où le héros lui-même est une création de l'hagiographe, et finalement, les faux proprement dits, composés dans le but de tromper le lecteur[10]. L'auteur affirmait ainsi qu'une grande partie des *Vies de Saints* étaient des fictions dépourvues de valeur historique, rédigées longtemps après les faits qu'elles étaient supposées relater. Pour la première fois, l'auteur fournit une étude des différents procédés présidant à l'élaboration de ces textes fictifs : Delehaye décompose les légendes hagiographiques et montre comment elles ont été composées, notamment par la reprise de réminiscences littéraires, de traditions populaires et de situations fictives. Pour lui, « le nom du Saint, l'existence de son sanctuaire, la date de sa fête sont d'ordinaire ce que l'on peut retirer avec certitude d'un genre de composition où la fantaisie s'est donné libre carrière »[11].

---

[8] George F. HILL, *The Life of Porphyry, Bishop of Gaza*, Oxford, Clarendon Press, 1913, p. XI, cité et traduit par GRÉGOIRE et KUGENER, *Marc le Diacre, Vie de Porphyre, évêque de Gaza, op. cit.*, p. XV.

[9] DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, *op. cit*., p. vi.

[10] *Ibid.*, p. 108-109.

[11] *Ibid.*, p. 108.

Delehaye estime que l'on peut expliquer la formation de ces textes en deux temps. Le premier serait constitué de leur élaboration désordonnée, inconsciente et irréfléchie par ce qu'il appelle « génie populaire » [12], « intelligence de la multitude » [13], ou encore « cerveau populaire » [14]. Un second temps aurait été constitué de leur mise par écrit par l'hagiographe, longtemps après les faits que ce dernier prétend reconstituer. C'est mal comprendre l'intention de la plupart de ces auteurs, nous dit Delehaye, que de les accuser de délibérément tromper leurs lecteurs en leur faisant croire que ce qu'ils racontent est véridique [15]. Ces œuvres fictives doivent plutôt être étudiées comme le résultat du travail de conteurs ou de romanciers moralistes, dont le but était d'appuyer les préceptes de l'autorité d'un martyr ou d'un ascète [16].

Si l'on ne peut plus suivre aujourd'hui l'auteur dans ses considérations sur la première partie du « travail de la légende », qui trahit un certain mépris pour la masse indistincte du peuple avide d'anecdotes et de légendes, la deuxième partie de son étude, consacrée aux méthodes de travail des hagiographes, reste fondamentale et inégalée. Dans son livre intitulé *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Delehaye reprend quelques années plus tard l'analyse de ce qu'il appelle alors les « passions épiques » et il multiplie les exemples pour en montrer la logique interne. Il s'avère que de très nombreuses passions fictives suivent un schéma identique pour retracer le martyre d'un saint. Plusieurs *topoi* littéraires engendrent une production somme toute homogène, dans laquelle prennent une place centrale les interrogatoires et les tortures, qui sont artificiellement allongés et détaillés de sorte à exalter les qualités du saint résistant aux divers assauts des forces démoniaques.

En insistant sur la conformité de ces Passions à un genre littéraire bien défini et sur le faible intérêt des hagiographes pour la vérité historique, le Bollandiste ouvrait la porte à une nouvelle façon d'étudier ces textes, au même titre que l'on étudierait une légende ou un roman. Pourtant, les conclusions de Delehaye n'ont reçu qu'un accueil mitigé dans la production scientifique postérieure, et nombreux furent ceux qui continuèrent d'étudier ces textes fictifs pour leur valeur documentaire, cédant à la tentation de tirer des récits hagiographiques quantité d'informations sur la période mal connue des persécutions [17].

Les études sur la *Vie de Porphyre* illustrent bien le faible impact de l'étude pionnière de Delehaye. En 1930, deux professeurs de l'Université libre de Bruxelles, Henri Grégoire et Marc-Antoine Kugener, ont édité et commenté le texte dans la

---

[12] *Ibid.*, p. 17.

[13] *Ibid.*, p. 16.

[14] *Ibid.*, p. 16.

[15] *Ibid.*, p. 59 : « Il serait injuste de condamner, au nom de l'histoire, celui qui n'a entendu écrire qu'un récit d'imagination ».

[16] *Ibid.*, p. 59 : « Et lors même qu'il n'était point question d'inculquer quelque vérité, mais simplement de plaire au lecteur par un récit attachant, le cadre d'une vie de saint pouvait, à une époque où la Vie des Saints était la lecture favorite des fidèles, présenter un élément d'intérêt qui n'était pas à dédaigner ».

[17] Voir, par exemple, Stephen MITCHELL, « The Life of Saint Theodotus of Ancyra », dans *Anatolian Studies*, t. 32, 1982, p. 93-113 ; David WOODS, « The Martyrdom of the Priest Basil of Ancyra », dans *Vigiliae Christianae*, t. 46, 1992, p. 31-39.

collection bilingue des Universités de France. Étant donné leur anticléricalisme peu dissimulé, on ne peut pas soupçonner les deux savants belges de vouloir défendre les points de vue des historiens catholiques. Dans un premier temps, les auteurs vont d'ailleurs, dans la lignée de Delehaye, qualifier le texte de roman historique. Il s'était avéré que l'introduction de la *Vita*, qui aurait dû, si le texte était authentique, avoir été rédigée du vivant de Porphyre, n'était qu'un plagiat « sans gêne » d'un extrait de Théodoret de Cyr, rédigé au milieu du Ve siècle [18]. Et Grégoire et Kugener de conclure : « Il faut se faire une raison, les *Acta sincera* et les *Vitae genuinae* sont aussi rares que les mastabas inviolés en terre des Pharaons » [19]. Il est cependant regrettable que les éditeurs belges se soient rétractés dans un second temps pour affirmer que, malgré les interventions hasardeuses de l'hagiographe, la *Vie de Porphyre* comprenait malgré tout un noyau historique [20]. Depuis lors, les voix des sceptiques se sont faites rares [21] et aujourd'hui, le texte est encore utilisé comme source historique de premier ordre sur les cultes gréco-romains traditionnels au IVe siècle, sur la christianisation de la Palestine et sur le fonctionnement de la cour impériale [22].

Il faudra attendre 2010 pour que Timothy Barnes pulvérise un à un tous les arguments en faveur de la fiabilité des informations contenues dans la *Vie de Porphyre*. Pour l'historien britannique, le texte n'est rien d'autre qu'une composition fictive datant du VIe siècle et dont le milieu intellectuel reflète la volonté sous l'empereur Justinien de glorifier l'intervention du pouvoir impérial dans l'éradication du paganisme. Poursuivant, j'ai tenté de montrer que le récit de la *Vie* du valeureux évêque pouvait être lue comme le mythe de fondation de la plus importante église de Gaza, aussi appelée *eudoxiana*, qui se dressait au milieu de la ville, à l'emplacement supposé du Marneion, et que le rédacteur de la *Vie* pouvait encore contempler. L'introduction précise d'emblée que la construction de ce bâtiment était le trophée de la victoire de Porphyre contre le paganisme [23]. Quelles que soient les connaissances de l'auteur sur la cour d'Arcadius ou sur le paganisme à Gaza, les différents épisodes de l'histoire de l'évêque exemplaire, à qui l'on attribua les qualités typiques du

---

[18] Voir Henri GRÉGOIRE et Marc-Antoine KUGENER, « La Vie de Porphyre, évêque de Gaza, est-elle authentique ? », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, t. 26, 1939, p. 15-30.

[19] *Ibid*., p. 30.

[20] GRÉGOIRE et KUGENER, *Marc le Diacre, Vie de Porphyre, évêque de Gaza, op. cit.*, p. xlv-lxxxix.

[21] Alan CAMERON, « Earthquake 400 », dans *Chiron*, t. 17, 1987, p. 343–360, 355 n. 60 : « Porphyry himself may have never existed ».

[22] Voir, par exemple, sur les cultes païens à Gaza, Nicole BELAYCHE, « Pagan Festivals in Fourth-century Gaza », dans Bruria BITTON ASHKELONY et Arieh KOFSKY, éd., *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden – Boston, Brill, 2004 (Jerusalem Studies in Religion and Culture, vol. 3), p. 5-22 ; sur la destruction du Marneion, Garth FOWDEN, « Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire AD 320-435 », dans *Journal of Theological Studies*, t. 29, 1978, p. 53-78 (p. 72-77) ; Frank R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529. Part One*, Boston – Leiden, Brill, 2001, 2e edition (Religions in the Graeco-Roman World, vol. 115/1), p. 187-282 ; sur la politique religieuse des impératrices, Liz JAMES, *Empresses and Power in Early Byzantium*, Leicester, Leicester University Press, 2001, p. 150-152.

[23] *Vie de Porphyre* § 2.

saint destructeur d'idoles, visent chacun à fournir une étiologie à la construction de l'église[24]. Tout d'abord, il fallait donner du sens au lien entre Eudoxie, impératrice très vite devenue impopulaire, et l'adjectif *eudoxiana* qui qualifiait le bâtiment. Pour expliquer l'implication de l'épouse d'Arcadius et la mère de Théodose dans la fondation de cette église, l'auteur retraça l'histoire de l'ambassade de l'évêque de Gaza à Constantinople, laquelle fut à l'origine de l'intervention de l'impératrice. L'auteur raconte comment Eudoxie, reconnaissante de l'heureuse prophétie que lui avait rendue Porphyre au sujet de la naissance de son fils, aurait dupé son mari pour qu'il accepte de prendre les mesures nécessaires à la destruction du grand temple gazéen[25]. Plus tard, une fois le temple détruit, Eudoxie aurait envoyé une lettre à Porphyre lui annonçant l'envoi de colonnes en marbre destinées à l'église et lui transmettant le plan cruciforme de l'édifice qui lui aurait été révélé par Dieu[26]. C'est en conséquence de cela qu'on décida de lui donner le nom de l'impératrice[27]. Outre le plan et les colonnes, d'autres éléments architecturaux de l'église trouvent également leur raison d'être dans la *Vie*, comme le parvis qui aurait été pavé de plaques issues du Marneion et la réutilisation de l'enceinte extérieure du temple qu'un enfant inspiré par Dieu aurait demandé de préserver[28].

L'exemple de la *Vie de Porphyre* montre bien à quel point les historiens restent tentés d'utiliser des textes fictifs comme source historique, afin d'utiliser les nombreuses mentions de titres, lieux et noms propres pour compléter notre connaissance de l'histoire des persécutions. À cette fin, certains ont eu recours aux découvertes épigraphiques pour montrer la convergence entre une inscription, matériel authentique et tangible par excellence, et certains éléments du texte hagiographique. Par exemple, David Woods a tenté de démontrer que les Actes de Basile d'Ancyre constituaient une source authentique pour retracer l'arrestation et la condamnation à mort de ce prêtre de l'Église d'Ancyre, y compris la participation de l'empereur Julien en personne dans l'interrogatoire et la torture du martyr galate. Le principal argument de Woods réside dans le fait qu'un personnage mis en scène dans les Actes, à savoir Saturninus, le gouverneur de la province, est également mentionné en tant que préfet du prétoire d'Orient dans une inscription latine réutilisée dans l'enceinte de la ville et datée du règne de Julien[29]. Quelques années plus tard, Hans Teitler rappelle à juste titre que le texte de la *Passion* ressemble en tous points aux passions épiques décrites par Delehaye et que l'argument prosopographique de Woods ne suffit pas, dans la

---

[24] Voir Busine, « From Stones to Myth », *op. cit.* Cette hypothèse est timidement évoquée par Anna Lampadaridi dans sa nouvelle édition du texte (Anna Lampadaridi, *La conversion de Gaza au christianisme. La* Vie de S. Porphyre *par Marc le Diacre (BHG 1570)*. Édition critique, traduction, commentaire, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2016 (Subsidia Hagiographica, vol. 95)), laquelle ne tranche pas vraiment la question.

[25] *Vie de Porphyre* § 37-54.

[26] *Ibid.* § 75.

[27] *Ibid.* § 92

[28] *Ibid.* § 76 et 66-67.

[29] Pour une étude détaillée des problèmes que l'article de Woods pose, voir mon article à paraître « Basil and Basilissa at Ancyra. Hagiography and Cult ».

mesure où des noms de personnages historiques sont fréquemment utilisés dans les textes hagiographiques fictifs[30].

Il semble donc qu'il faille renverser la démarche traditionnelle des historiens consistant à identifier les éléments véridiques dans une *Passion* pour en décréter la part d'authenticité, et davantage s'intéresser aux éléments historiques à partir desquels certains auteurs des IVe, Ve et VIe siècles ont pu raconter les actes d'un illustre personnage, quitte à les inventer de toute pièce.

Pour magistrale qu'elle soit, l'analyse de Delehaye manquait de perspective historique, mêlant sans les distinguer les productions littéraires tardo-antiques, médiévales et modernes et n'expliquant leur production que par le souci de satisfaire le peuple avide d'anecdotes et de légendes. Pour Barnes, le développement de l'hagiographie fictive se trouve son origine dans la politique anti-chrétienne de Julien, qui aurait contribué à raviver la tradition hagiographique[31]. Ses études de cas sont fondamentales dans la mesure où elles réduisent à néant les différents arguments avancés par ses prédécesseurs en faveur de l'authenticité des fictions hagiographiques. Mais ce travail de déconstruction doit être poursuivi et surtout complété par une étude étiologique plus constructive, visant à comprendre quand, pourquoi et comment ces histoires relatant la vie et les gestes d'anciens martyrs ont été composées.

Une telle analyse de la littérature hagiographique permettra tout d'abord de dégager les mécanismes concrets de leur élaboration. Les études récentes, renouvelées par la découverte de nouvelles inscriptions, permettent de mettre en évidence l'emprunt de l'hagiographe d'éléments visibles par ses auditeurs et ses lecteurs, parmi lesquels figurent une multitude de noms de personnages ayant vécu plusieurs siècles auparavant. À partir de ces sources historiques furent créés des personnages fictifs auxquels étaient assignés un nouveau rôle dans l'histoire de martyrs inconnus[32]. Si pour certains martyrs, l'hagiographe s'est inspiré de traditions orales locales, on connaît plusieurs cas où l'hagiographe a inventé l'histoire uniquement par l'extrapolation d'un extrait d'un historien ecclésiastique, comme Sozomène ou Théodoret de Cyr[33]. L'auteur a ensuite adapté l'histoire au genre littéraire propre aux légendes hagiographiques, notamment par l'ajout de personnages et de lieux qui

---

[30] Hans Teitler, « History and Hagiography. The *Passio* of Basil of Ancyra as a historical source », dans *Vigiliae Christianae*, t. 50, 1996, p. 73-80. De la même manière, Timothy D. Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, p. 155-159 récuse fermement les arguments épigraphiques de Stephen Mitchell, « The Life of Saint Theodotus of Ancyra », dans *Anatolian Studies*, t. 32, 1982, p. 93-113.

[31] Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History*, *op. cit.*, p. 155.

[32] Voir, par exemple, Peter J. Thonemann, « Abercius of Hierapolis: Christianisation and Social Memory in Late Antique Asia Minor », dans Beate Dignas et Robert R. R. Smith, éd., *Historical and Religious Memory in the Ancient World*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 257-282 ; Id., « The Martyrdom of Ariadne of Prymnessos and an Inscription from Perge », dans *Chiron*, t. 45, 2015, p. 145-168 ; Busine, « Basil and Basilissa at Ancyra. Hagiography and Cult », *op. cit.*

[33] Voir, par exemple, Busine, « From Stones to Myth », *op. cit.* ; Ead., « The Dux and the Nun. Hagiography and the cult of Artemios and Febronia at Constantinople », dans *Dumbarton Oaks Papers* (à paraître) ; Ead., « Basil and Basilissa at Ancyra. Hagiography and Cult », *op. cit.*

lui permettaient de mieux camper le décor tout en insistant sur la résistance et les guérisons miraculeuses du saint supplicié.

La lecture étiologique des légendes hagiographiques permet aussi de mieux comprendre les enjeux de la création de nouvelles légendes chrétiennes. Rappelons tout d'abord que la lecture des textes hagiographiques avait un rôle liturgique important et que le développement du culte des Saints, qui connut un développement incroyable à partir de la seconde moitié du IVe siècle, a engendré la nécessité de doter les fidèles d'histoires visant à fournir des exemples à suivre. Les souffrances et le sacrifice du martyr étaient présentés comme la transposition dans le monde terrestre de la lutte céleste du Christ contre les démons. À cette époque pourtant, la grande majorité des chrétiens avaient cessé d'être persécutés et les nouveaux martyrs de l'Église se faisaient de plus en plus rares. Il était devenu nécessaire, pour retracer la vie et les actes exemplaires d'un homme saint, de se réapproprier la mémoire des anciens martyrs ou d'édifier de nouvelles figures saintes, en la personne des évêques, des moines et des *holy men*/*women* [34]. D'une part, pour les personnages dont ils étaient les contemporains, il apparaît que les hagiographes se sont alors davantage intéressés à souligner la valeur paradigmatique de leur vie morale et spirituelle que d'enregistrer les faits « réels » qu'ils auraient accomplis sur terre. D'autre part, en ce qui concerne les anciens martyrs liés aux persécutions, les hagiographes ont dû réactualiser, enjoliver, voire réinventer de toute pièce des traditions anciennes. Ces créations littéraires ont alors joué le rôle endossé jusque-là par la mythographie classique. Ainsi, l'association des miracles d'un saint avec un lieu particulier devint l'occasion pour les communautés civiques de se doter d'une histoire locale christianisée [35]. Retracer la *Vie* des Saints permettait aussi d'inscrire dans l'histoire la construction de nouveaux lieux de cultes chrétiens et d'en assurer par là la légitimité. Ces reconstructions biographiques permettaient encore aux chrétiens d'expliquer l'origine d'un culte martyrial dont les origines n'étaient pas claires, notamment en raison de son imbrication dans un ancien culte païen.

On le voit, les études pionnières de Delehaye sur la construction des légendes hagiographiques ont ouvert un large champ d'étude, qui vise davantage à comprendre les fonctions de ces textes qu'à en établir la part de vérité historique. On ne peut qu'abonder dans le sens de Paul Peeters lorsqu'il écrit dans la biographie de son maître : « La fertilité inventive de son talent se montre encore mieux dans les nombreuses occasions où il sut faire jaillir un nouvel intérêt d'une matière rebattue et qui semblait épuisée » [36]. Ces mots résonnent encore aujourd'hui, même si le vent de scandale qu'avait accompagné la publication des différentes études du Bollandiste rebelle s'est aujourd'hui dissipé. Les graines semées il y a plus d'un siècle par Delehaye ne

---

[34] Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History*, *op. cit.*, p. 154.

[35] Voir Aude Busine, « Les représentations chrétiennes de l'histoire des cités dans l'Orient romain », dans Jean-Pierre Caillet, Sylvain Destephen, Bruno Dumézil et Hervé Inglebert, éd., *Des dieux civiques aux saints patrons (IV-VIIe siècle)*, Paris, Picard, 2015 (Textes, Images et Monuments de l'Antiquité au haut Moyen Âge, vol. 12), p. 235-248.

[36] Paul Peeters, « Le R. P. Hippolyte Delehaye », dans Hippolyte Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, Sociétés des Bollandistes, 4e édition augmentée d'une notice de l'auteur par Paul Peeters, 1955 (Subsidia Hagiographica, vol. 18), p. i-lii (citation p. xviii).

donneront toutefois une récolte abondante que si les historiens renoncent autant au caractère jadis sacré de ces textes édifiants qu'à leur valeur documentaire.

Inventions de reliques – inventions de saints[1]

Edina Bozoky

Les découvertes (*inventiones*) de corps saints sont des événements importants du culte des saints et des reliques dès l'Antiquité tardive. Les récits d'invention utilisent un arsenal de motifs spécifiques, caractérisés par un certain nombre de *topoi*, mais aussi par des trouvailles originales. Ils mettent en scène le processus qui mène de la découverte matérielle d'un sarcophage ou d'un coffre abritant des restes humains à la production d'une légende hagiographique[2]. Il arrivait parfois que l'on retrouvât des reliques des saints connus dans des endroits où l'on soupçonnait qu'ils avaient été inhumés. Mais parfois aussi, c'étaient les tombeaux de personnes inconnues ou peu connues qu'on découvrait et dont la sainteté n'était pas évidente. Dans ces cas-là, il fallait déployer une grande ingéniosité pour leur fournir des preuves d'identification et authentifier leur sainteté. Non seulement on inventait des corps, mais on inventait aussi leur identité et même leur histoire ; c'est cette sorte d'invention qui retiendra mon attention dans cet essai.

---

[1] Abréviations utilisées : *AASS* = *Acta Sanctorum*. *BHL* = *Bibliotheca Hagiographica Latina,* Bruxelles, Société des Bollandistes. Grégoire de Tours, *GC* = *De Gloria confessorum* ; *GM* = *De Gloria martyrum*. *MGH* = *Monumenta Germaniae Historica. SRM* = *Scriptores rerum merovingicarum. SS* = *Scriptores. PL* = *Patrologiae cursus completes, series Latina,* éd. J.-P. Migne.

[2] Voir Estelle Cronnier, *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient (IVe-VIe s.)*, Turnhout, Brepols, 2015 (Hagiologia, vol. 11) ; Anne-Marie Helvétius, « Les inventions de reliques en Gaule du Nord (IXe-XIIIe siècle) », dans Edina Bozoky et Anne-Marie Helvétius, éd., *Les reliques. Objets, cultes, symboles.* Actes du colloque international de l'université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 sept. 1997, Turnhout, Brepols, 1999 (Hagiologia, vol. 1), p. 292-311.

La fabrique des saints à la suite des inventions commença dès le IVe siècle avec les actions du pape Damase (366-384). Il rechercha et retrouva des tombeaux des martyrs[3] dans les catacombes autour de Rome, puis fit graver leurs noms et des épigrammes plus ou moins explicites, avant tout célébrant leur foi. Son but principal était d'offrir aux fidèles, aux pèlerins, la possibilité de se recueillir devant les tombes saintes cautionnées par l'Église. Les inscriptions damasiennes ont contribué à l'augmentation du nombre des saints vénérés à Rome. Les renseignements laconiques qu'elles fournissaient sur les saints ont constitué le noyau de la formation de certaines passions hagiographiques.

L'autorité céleste : les apparitions

Le scénario le plus habituel des inventions commence par une apparition que Pierre Maraval a appelée « invention inspirée »[4]. Cette « révélation d'en haut » comporte en général une « déclaration d'identité », des informations biographiques et des indications du lieu où reposent les restes.

Déjà une épigramme de Damase, consacré à saint Eutychius, fait allusion à la découverte de son corps par son apparition :

> Dans la nuit endormeuse où les songes troublent l'esprit, / ce juste montre la cachette où ses membres étaient retenus : / on le cherche, on le trouve et on lui rend un culte ; / il protège, procure toutes grâces : / Damase a dépeint son mérite, et toi, vénère son sépulcre[5].

Les inventions à la suite d'une révélation devaient être très répandues à l'époque des IVe-Ve siècles, bien que certains aient exprimé leur méfiance, comme un archimandrite égyptien, Chenouté d'Atripe, qui avertit ses contemporains :

> Déraisonnables sont ceux qui, ivres d'une pseudo-science, disent : « Des martyrs nous sont apparus et nous ont appris où sont leurs ossements... » Nombreux sont ceux que les démons abusent par ces artifices, surtout quand c'est dans l'église que sont établis des *topoi*, près des ossements dont on ignore ce qu'ils sont[6].

L'invention des corps des martyrs Gervais et Protais en 386 par l'évêque de Milan, Ambroise, a été brièvement rapportée par l'évêque lui-même dans l'une de ses

---

[3] *Liber pontificalis*. Texte, introduction et commentaire par Louis DUCHESNE, Paris, Thorin, 1886, t. I, p. 212 : *Hic multa sanctorum requisivit et invenit*.

[4] Pierre MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris, Le Cerf, 1985, p. 41-47.

[5] DAMASE, *Elogium sancti Eutychii* : *Nocte soporifera turbant insomnia mentem, ostendit latebra insontis quae membra teneret, quaeritur, inventus colitur, fovet, omnia praestat. Expressit Damasus meritum : venerare sepulcrum*, dans Antonius FERRUA, éd., *Epigrammata damasiana*, Rome, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1942, p. 144-148 ; trad. dans Jacques FONTAINE, « Damase poète théodosien : l'imaginaire poétique des *Epigrammata* », dans *Saecularia Damasiana*. Atti del convegno internazionale, Rome, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1986, p. 115-145, ici p. 131.

[6] Louis Théophile LEFORT, « La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au IVe siècle », dans *La Nouvelle Clio*, t. 6, 1954, p. 227.

Épîtres, adressée à sa sœur Marcelline (*BHL* 3513)[7]. Il a appris le nom des martyrs de vieux hommes qui l'avaient entendu un jour[8].

Mais c'est un texte pseudo-ambroisien (*BHL* 3514), sous la forme d'une lettre écrite par Ambroise, adressée aux évêques d'Italie, qui raconte la révélation précédant la découverte des reliques[9]. Il a dû être rédigé à Rome entre 415 et 450[10]. Le narrateur, qui écrit sous le nom d'Ambroise, raconte qu'il se trouvait dans l'église des saints Nabor et Félix quand à mi-sommeil il vit apparaître deux jeunes hommes vêtus de blanc, tunique et manteau, priant avec les mains tendues. Ambroise pria Dieu pour qu'ils n'apparaissent plus s'il s'agissait d'une illusion démoniaque, mais si sa vision était véridique, qu'elle reparaisse. Lorsque le coq chanta, les deux jeunes hommes lui apparurent de nouveau. Lors de la troisième apparition, une troisième personne vint avec eux ; elle ressemblait à saint Paul tel qu'Ambroise le connaissait par la peinture. Il lui dit que les deux jeunes hommes avaient suivi les traces de Jésus-Christ pendant dix ans et étaient devenus martyrs. Ensuite il invita Ambroise à découvrir leurs corps à l'endroit où ils se trouvaient, enfouis à douze pieds[11] sous terre. Il donna aussi l'ordre à Ambroise d'édifier une église à leur nom. Ambroise fit venir les évêques des alentours, organisa les fouilles. Avec les deux corps intacts, on a également découvert un livret qui racontait leur Passion[12].

Dans quelques cas, l'identification du corps retrouvé est fondée uniquement sur la révélation céleste : c'est le cas pour Genès en Auvergne. Un paysan aux environs de Thiers en Auvergne venait de pe rdre ses bœufs. La nuit suivante, un personnage lui apparut et lui conseilla d'aller les chercher dans la forêt près d'une plaque de marbre. Ensuite il lui dit de les atteler pour emporter la plaque et de la poser sur une sépulture qui se trouvait au bord du chemin. Et pour terminer, l'homme se présenta : « Je suis Genès, et ce tombeau est celui où j'ai été déposé dans ma robe blanche, après avoir quitté ce monde par le martyre »[13].

La révélation fut confirmée par une série de miracles : d'abord par la facilité de transporter la plaque de marbre, puis par les guérisons sur le tombeau complété. Apprenant cela, l'évêque de la ville, Avit, fit construire une basilique sur le site, mais n'ayant aucune autre information sur ce saint que la révélation, il prit des précautions :

---

[7] Ambroise de Milan, *Epistola* XXII, *PL* 16, col. 1019-1026. Cf. Cécile Lanéry, *Ambroise de Milan hagiographe*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2008, p. 27-41.

[8] Ambroise de Milan, *Epistola* XXII, § 12, col. 1023 : *Nunc senes repetunt audisse se aliquando horum martyrum nomina, titulumque legisse*.

[9] *AASS* Iun. III, p. 821-822 et *PL* 17, col. 742-747. Cf. Cécile Lanéry, « Hagiographie d'Italie (300-550). – I. Les Passions », dans Guy Philippart, dir., *Hagiographies*, Turnhout, Brepols, t. V, 2010, p. 61-68.

[10] Lanéry, *Ambroise de Milan*, *op. cit.*, p. 305-330 et *Ead.*, « Hagiographie d'Italie », *op. cit.*, p. 65-67.

[11] Un pied : ca. 30 cm ; il s'agit donc ici de ca. 3,6 m.

[12] Voir plus loin sur les « inventions de *Vies* ».

[13] Grégoire de Tours, *GM*, § 66, *MGH SRM* I/2, p. 83. Cf. Edina Bozoky, « Le rôle du petit peuple dans les inventions de reliques (ix[e]-xi[e] siècles) », dans Pierre Boglioni, Robert Delort et Claude Gauvart, éd., *Le petit peuple dans l'Occident médiéval. Terminologies, perceptions, réalités*. Actes du Congrès international, Université de Montréal, 18-23 oct. 1999, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 549-558, ici p. 550-551.

il fit déposer dans la basilique des reliques d'un martyr homonyme connu, Genès d'Arles.

L'apparition est aussi l'occasion de révéler des informations concernant la vie et les circonstances de la mort du saint. De cette façon, la révélation fait fonction de légende hagiographique. Dans le plus célèbre récit d'invention, largement connu aussi en Occident dans sa version latine, celui du prêtre Lucien sur la découverte de la tombe du protomartyr Étienne en 415 à Caphargamala près de Jérusalem, Gamaliel révèle à Lucien des éléments biographiques que l'on ne trouve pas ailleurs et la façon dont il avait inhumé Étienne, Nicodème, son propre fils, Abdias, et comment lui-même avait été enterré [14].

Flodoard rapporte dans l'*Histoire de l'Église de Reims* qu'un saint *Scotigena*, inhumé au cimetière d'une église Saint-Hilaire mais dont le nom et la sépulture ont été oubliés, apparut à trois personnes (la troisième fois, à un prêtre), et demanda de faire transporter son corps dans l'église. Il raconta qu'il était *Scotigena* et qu'il partit prier à Rome avec ses compagnons, mais que des brigands l'avaient assassiné sur le bord de la rivière Aisne ; de là, ses compagnons l'ont transporté pour l'ensevelir à cet endroit. Il révéla au prêtre son nom, *Merolilanus*, et pour qu'il ne l'oublie pas, il prit une craie, et lui donna l'ordre de le noter sur le coffre qui se trouvait près de son lit [15].

Plusieurs récits d'invention des martyrs de la Légion thébaine contiennent des apparitions où le saint révèle des détails de son martyre et de sa translation. Ainsi un texte rédigé à Moyenmoutier vers le milieu du XIe siècle raconte que saint Boniface apparut à un moine de cette abbaye en lui demandant d'inciter les moines à vénérer ses reliques. Il lui révéla les circonstances de sa mort et comment son corps avait été translaté de Trèves à Moyenmoutier, tout en précisant que sa tête était restée à Trèves [16].

Vers 960, le prêtre Ruzelin, desservant de l'église de Russon, à la suite d'une révélation angélique, découvrit le corps d'Évermar dans la forêt [17]. L'ange lui révéla le nom et la vie du martyr, et l'endroit où il avait été inhumé [18]. Une *Vie* succincte, qui en

---

[14] Émile Vanderlinden, éd., « *Revelatio Sancti Stephani* », dans Études byzantines, t. 4, 1946, p. 178-217 (texte : p. 190-217) ; voir p. 194-200, les informations révélées par Gamaliel sur lui-même et sur l'inhumation des personnes à Caphargamala. Voir dernièrement Cronnier, *Les inventions de reliques, op. cit.,* p. 86-101.

[15] Flodoard, *Historia Remensis ecclesiae*, ch. XLVIII. Cf. Stephen M. Holmes, « The Relics of St Merolilanus and Scotland », dans *The Scottish Historical Review*, t. 91, 2012, p. 150-158.

[16] *De successoribus Hidulfi*, § 1, *MGH SS* 4, p. 87. Cf. Klaus Krönert, « Les martyrs de Trèves », dans Nicole Brocard, Françoise Vannotti et Anne Wagner, éd., *Autour de saint Maurice*. Actes du colloque *Politique, société et construction identitaire : autour de saint Maurice*, 29 septembre-2 octobre 2009, Besançon (France)-Saint-Maurice (Suisse), Fondation des Archives historiques de l'abbaye de Saint-Maurice, 2011, p. 431-443, ici p. 434-435.

[17] *Vita Evermari tripartita*, *AASS* Maii I, p.125-142 ; voir Léon Van Der Essen, *Étude critique et littéraire sur les « Vitae » des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique*, Louvain-Paris, Bureaux du Recueil – A. Fontemoing, 1907, p. 199-203.

[18] *Vita Evermari*, II/I, § 4, p. 130 : *Hunc tantae probitatis virum Dominus, cui suas visions revelaret, dignum judicavit. Hunc presagum futurorum instituit : hunc veridicum nuntium revelationis corporis S. Evermari Martyris elegit: hunc Dominus per Angelum suum de nomine*

fit un contemporain de Pépin d'Herstal et la victime d'un brigand nommé Haccon, a dû être rédigée dès l'époque de la découverte ; elle fut présentée à l'évêque Théoduin (1048-1075) qui ne crut pas à la véracité du saint. La *Vie tripartite* qui raconte en détail le pèlerinage d'Évermar et son assassinat dans la forêt avec ses compagnons, l'histoire de l'invention et de la translation du corps ainsi que les miracles, peut être datée du XIIe siècle.

Les révélations célestes prirent leur forme la plus extraordinaire après la découverte en 1106 à Cologne des ossements que l'on identifia avec ceux des onze mille vierges [19]. Un culte antique de saintes vierges martyrisées par les Huns existait déjà. Dès 1113, les ossements commencèrent à être distribués et on se mit aussi à fabriquer des inscriptions sur pierres tombales. Entre 1156 et 1157 la moniale Élisabeth de Schönau fut sollicitée pour authentifier par ses visions les restes dont la nature posait problème en raison de la présence d'ossements masculins. Elle eut plusieurs visions que son frère Eckbert de Deutz mit par écrit [20]. La particularité de ces révélations réside en leur procédure qui ressemble aux méthodes d'investigation judiciaire de l'époque : interrogatoire du témoin, utilisation de preuves [21]. Elle posa à la vierge martyre Véréna des questions au sujet des inscriptions trouvées avec les ossements, notamment celles des évêques, car Élisabeth pensa que les vierges avaient accompli leur pèlerinage sans la présence des hommes. Elle reçut des explications, véritables noyaux de légendes hagiographiques. Une inscription portait le nom de saint Cyriacus, pape de Rome [22]. Véréna lui expliqua qu'il avait été pape pendant un an et onze semaines, mais qu'il avait abandonné sa charge pour partir avec les vierges à Cologne. Quand Élisabeth lui demanda pourquoi son nom ne figurait pas parmi les noms de papes, Véréna lui répondit que le clergé l'avait ignoré parce qu'il ne voulait pas rester dans sa charge jusqu'à sa mort. Quant à l'inscription portant le seul nom « Jacques », Véréna raconta qu'il était originaire de Bretagne, puis il est devenu l'archevêque d'Antioche ; quand Cyriacus a été élevé au pontificat, Jacques est venu à Rome puis s'est joint aux vierges. Il a gravé le nom de plusieurs vierges assassinées sur les pierres, et il a demandé de

---

et vita ipsius Martyris edocuit: huic seriem vitae ejus cursumque martyrii retexuit : *huic quo locorul humatus jaceret ostendit*.

[19] Voir Guy DE TERVARENT, *La légende de sainte Ursule dans la littérature et dans l'art du Moyen Âge*, Paris, Les Éditions G. Van Oest, 1931 ; Laurence MOULINIER, « Élisabeth, Ursule et les Onze mille vierges : un cas d'invention de reliques à Cologne au XIIe siècle », dans *Médiévales*, t. 22-23, 1992, p. 173-186.

[20] Élisabeth DE SCHÖNAU, *Revelationes imaginariae de XI millibus virginum*, *AASS* Oct. IX, p. 164-172. Voir aussi éd. de Ferdinand Wilhelm Emil ROTH, *Die Visionen und Briefe der heiligen Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau*, Brünn, Verl. der Studien aus dem Benedictiner- und Cistercienserorden, 1884, p. 123-138; trad. angl. d'Anne L. CLARK, *The Book of Revelations about the Sacred Company of the Virgins of Cologne*, dans Elisabeth OF SCHÖNAU, *The Complete Works*, New York/Mahwah, NJ, Paulist Press, 2000, p. 213-233.

[21] Mary Marshall CAMPBELL, « Sanctity and Identity: The Authentication of the Ursuline Relics and Legal Discourse in Elisabeth von Schönau's *Liber Revelationum* », dans *Journal of Medieval Religious Cultures*, t. 38, 2012, p. 159-192.

[22] Élisabeth DE SCHÖNAU, *Revelationes*, I, 7, p. 165.

pouvoir écrire son propre nom avant d'être tué[23]. Élisabeth apprit aussi de Véréna que l'évêque saint Maurisus, oncle de deux vierges, s'était joint à elles à Rome et que deux autres évêques, Foilanus et Simplicius, se trouvaient de passage à Cologne lors du massacre[24]. Puis c'est un ange qui lui fournit des détails sur le fiancé d'Ursule, le roi Etherius[25] ; de même, l'ange lui raconta l'histoire de saint Marculus, évêque en Grèce[26]. Une vierge nommée Albina renseigna Élisabeth sur sa sœur Emerentia et l'enfant martyr Adrian[27]. Saint Nicolas lui fit part de l'histoire de sainte Gerasina[28]. Enfin, Élisabeth interrogea Véréna sur les circonstances du martyre infligé par les Huns aux vierges. Elle révéla aussi que sa tête se trouvait à Ilbenstadt. Le jour de la fête des Onze mille vierges, Élisabeth vit apparaître dans une région de lumière la multitude des vierges avec beaucoup d'hommes, dont la plupart des évêques. Ursule et Véréna se sont mis devant. Élisabeth questionna Ursule sur la façon dont les vierges avaient été inhumées et sur la raison de leur assassinat[29].

La tradition orale

La référence à la tradition orale pour fabriquer une légende après une invention de corps est un procédé usuel.

Un exemple bien connu de création hagiographique suivant une invention de reliques est celui de saint Landoald et de ses compagnons[30]. En 974 et 976, l'empereur Otton II restitua au monastère Saint-Bavon de Gand quelques possessions dont la *villa* de Wintershoven en Hesbaye. C'est alors que le prêtre du lieu, Sarabert, apprit aux moines gantois que le domaine recelait les corps de plusieurs saints. C'est une révélation faite au possesseur de la *villa*, Lantzo, qui a permis la découverte d'abord des reliques de Landoald et de ses compagnons, et un an plus tard, grâce à une autre révélation faite à la femme de Lantzo, Sigeburge, celle de sainte Landrade. Les Gantois emportèrent les reliques en 980, mais afin d'obtenir leur authentification, ils s'adressèrent à l'évêque de Liège Notger, à qui ils fournirent un écrit sur les miracles accomplis lors de la translation des reliques. Le travail hagiographique se mit en marche : Notger confia à Hériger de Lobbes la rédaction de la *Vie* de Landoald. Or, comme il n'existait plus de texte sur le saint, c'est le prêtre Sarabert qui transmit à Hériger toutes les informations sur lui, informations qu'il prétendait tenir d'un vieux manuscrit qui avait disparu lors de l'incursion des Hongrois (954). Quand Notger envoya aux Gantois la *Vita* rédigée par Héribert, il précisa qu'il n'y a rien retenu d'autre que ce qu'il avait entendu des moines de Gand [concernant les miracles] et du

---

[23] *Ibid.*, II, 9, p. 167.
[24] *Ibid.*, II, 10, p. 167.
[25] *Ibid.*, II, 11, p. 167.
[26] *Ibid.*, II, 14, p. 168.
[27] *Ibid.*, II, 15, p. 168.
[28] *Ibid.*, II, 15, p. 168.
[29] *Ibid.*, III, 19-21, p. 172.
[30] Hériger DE LOBBES, *Sancti Landoaldi et sociorum translatio, adventus, elevatio, MGH SS* 15, éd. Oswald HOLDER-EGGER, Hanovre, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1888, p. 599-611. Voir VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire*, *op. cit.,* p. 360-367.

prêtre Sarabert[31]. De cette façon, malgré la mention d'un livre hypothétique, la *Vie* de Landoald et de ses compagnons est fondée sur une source orale ; leur histoire doit être considérée comme une invention hagiographique.

Ce sont aussi sur des informations orales qu'est fondée l'identité même des reliques découvertes dans le cas des cendres de Jean le Baptiste accaparées en 1100 par les Génois[32]. Sur le chemin de retour vers leur ville, les Génois s›étaient arrêtés au port de Patara, dans le sud de l'Asie Mineure, voulant s'emparer du corps de saint Nicolas à Myre[33]. Ils se rendirent dans l'église du saint, où ils firent part aux moines de leur désir d'obtenir le corps du saint. Les moines leur répondirent qu'il avait été déjà enlevé par violence. Ne croyant pas à leurs paroles, les Génois se mirent alors à fouiller sous l'autel de l'église. Ils trouvèrent d'abord un bassin ou vasque (*lavacrum*) en marbre, mais vide : c'est là que les gens de Bari avaient pris le corps. Ensuite ils découvrirent un coffre en marbre qu'ils emportèrent en courant, pensant qu'il s'agissait du corps de saint Nicolas. C'est en vain que les moines supplièrent les Génois de le leur rendre, tout en les informant qu'il ne s'agissait pas des reliques de Nicolas, mais de celles de saint Jean le Baptiste. Les Génois partirent avec les restes qui furent déposés sur l'autel de la cathédrale. Quelque temps plus tard, lorsqu'une flotte génoise partit pour servir l'empereur de Constantinople, l'archevêque, les chanoines, les recteurs et les consuls de la cité confièrent aux hommes les plus sages la tâche d'enquêter sur l'authenticité des reliques. Ils interrogèrent effectivement les moines à Myre. Ayant acquis la certitude sur l'identité des restes, ils repartirent à Gênes : quatre d'entre eux, des hommes dignes de foi, jurèrent sur les Évangiles pour en attester qu'il s'agissait bien des reliques de Jean le Baptiste.

Dans d'autres cas, la tradition orale est censée expliquer la présence des reliques inventées après une translation de reliques qui n'a pas laissé de traces écrites.

Le récit rocambolesque de la *Translation des reliques de saint Denis à l'abbaye Saint-Emmeran de Ratisbonne* en fournit un exemple éclatant. Vers le milieu du XIe siècle, les moines de Ratisbonne découvrirent des ossements dans cette abbaye qu'ils identifièrent avec ceux de saint Denis de Paris. Toute une entreprise de falsification

---

[31] *Annotatio Nodgeri ...super translatione sancti confessoris Landoaldi archypresbiteri sociorumque eius*, MGH SS 15, p. 601 : *...testamur, nos parum aliud hic posuisse, quam quae aut a presbitero Saraberto id sante iurante a vobisque, ut ipse retulit, fortiter per Deum et horummerita sanctorum obtestato audivimus...* ; cf., avec la traduction, Jean-Louis Kupper, « Lettre d'envoi par l'évêque Notger de Liège de la *Vita sancti Landoaldi* », dans Olivier Guyotjeannin et Emmanuel Poulle, dir., *Autour de Gerbert d'Aurillac*, Paris, École des Chartes, 1996, p. 301-305.

[32] Jacques de Voragine, « *Legenda translationis beatissimi Johannis Baptistae Genuam* », dans *Historiens des croisades. Historiens occidentaux*, t. V, Paris, Imprimerie Impériale, 1895, p. 229-235. Voir l'étude approfondie de Valeria Polonio, « L'arrivo delle ceneri del Precursore e il culto al Santo a Genova e nel Genovesato in età medievale », dans Claudio Paolocci, éd., *San Giovanni Battista nella vita sociale e religiosa a Genova e in Liguria tra medioevo ed età contemporanea. Quaderni Franzoniani. Semestrale di bibliografia e cultura ligure*, t. 13, 2000, p. 35-65.

[33] Voir Engin Akyürek, « Myra, the City of St. Nicholas », dans Véronique Gazeau, Catherine Guyon et Catherine Vincent, dir., *En Orient et en Occident, le culte de saint Nicolas en Europe, X^e^-XXIe siècle*, Paris, Le Cerf, 2015, p. 21-37.

fut mise en œuvre, et, pour expliquer cette *inventio* étonnante, une légende de translation fut composée. Selon ce récit dont la première version a dû être écrite au XIe siècle[34], l'acquisition avait eu lieu à l'époque de l'empereur Arnoul (896-899). L'auteur de la version amplifiée (datée du premier tiers du XIIIe siècle[35]) a voulu authentifier la véracité de son récit dans sa lettre d'accompagnement adressée à l'abbé de Saint-Emmeran, Reginward (1048-1060). Il y affirme qu'il a souvent entendu raconter les événements par l'abbé et des frères de Saint-Denis de Paris, ainsi que par des personnes les plus dignes de confiance et sages de Gaule[36]. Il souligne que la possession des reliques de saint Denis à Ratisbonne est parfaitement connue des habitants de la Gaule ; mais, à cause des circonstances de l'obtention du corps, le fait devait rester secret aussi bien à Paris qu'à Ratisbonne... Selon ce récit, Arnoul, après avoir aidé le roi Eudes à maintenir son pouvoir en Gaule, se rendit à l'abbaye Saint-Denis où il découvrit la grandeur incomparable de saint Denis par rapport à tous les autres saints. Aussi fit-il enlever ses reliques par un clerc nommé Gisilbert qui, après avoir enivré les gardiens des tombeaux, emporta les reliques de Denis et de ses compagnons dans deux sacoches pour les livrer à l'empereur qui se trouvait encore en Gaule dans un château. Lorsqu'Ebles, abbé de Saint-Denis, s'aperçut de la disparition des reliques, il supplia en vain l'empereur de les lui rendre. Ils inventèrent alors un arrangement pour que l'abbé puisse réparer partiellement sa négligence. D'un commun accord, ils décidèrent que la disparition des reliques de Denis devait rester un secret... Quant à l'empereur, il fit rapidement envoyer les reliques de Denis en Allemagne, à Ratisbonne.

Ce sont également des traditions orales qui confirmaient la présence des reliques de saint Privat, martyr mort vers 255 ou 260, et d'autres saints à Mende. Après la découverte des reliques de saint Privat en 1170, l'évêque Aldebert qui rédigea plusieurs opuscules sur ces inventions, se référa aux traditions transmises oralement. Il interrogea le messager qui l'a informé de la découverte des reliques du saint si l'on a aussi trouvé des inscriptions. Ce dernier répondit par la négative, en précisant que le reliquaire en plomb qui contenait les ossements avait été brisé. Mais il existait des traditions concernant le lieu où reposait le saint. Un grand nombre de personnes des temps anciens racontaient que le corps du saint martyr ne reposait pas à l'endroit de son inhumation originelle, et ils pensaient qu'il se trouvait dans une autre crypte,

[34] Lothar VON HEINEMANN, « Die älteste Translatio des heil. Dionysius », dans *Neues Archiv*, t. 15, 1889, p. 331-361. Voir aussi Andreas KRAUS, *Die Translatio S. Dionysii Areopagitae von St. Emmeran in Regensburg*, Munich, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1972 (Sitzungsberichte der Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, vol. 4).

[35] *Translatio S. Dionysii Areopagitae*, éd. Rudolf KOEPKE, *MGH SS* 11, p. 343-375, ici p. 348.

[36] *Ibid.*, p. 352 : *Quomodo vero de Gallia sit translatus, vel quis eum furto Parisius tulerit, vel sub quibus principibus actum sit, tam ab ipso Parisiensi abbate quam et ab aliis ipsius monasterii fratribus, quorum diu contubernio delectabar, uti manifestius in consequentibus clarebit, fateor, saepius non sine gemitu et contritione cordium secretius audivi* ; p. 355 : *a veracibus viris Gallorum, scilicet sapientissimis audivi ...*

comme Guido, prévôt de l'église de Mende, le disait souvent[37]. L'évêque Aldebert lui-même a entendu dire dans son enfance que des reliques avaient été cachées dans l'église de Mende[38]. Dans un autre passage, Aldebert, qui s'est fait à nouveau raconter la découverte, apprenant l'absence des inscriptions en raison de l'état très abîmé des restes, fut rassuré par les traditions concernant la translation des reliques. Guido, le prévôt, en a entendu parler par ses aînés qui tenaient leurs informations d'un homme vénérable appelé Guillaume, neveu de l'évêque prédécesseur d'Aldebert, et par ceux qui avaient rapporté le corps du martyr[39]. C'est plus loin qu'Aldebert expose brièvement cette tradition. « On dit » que le roi Dagobert a transféré le corps de Privat et d'autres saints à Saint-Denis, mais un clerc les a ramenés à Mende. Sur le chemin du retour, il passa par Orléans et Bourges où des églises ont été ensuite consacrées à saint Privat en souvenir de cet événement. Une fois à Mende, les reliques récupérées ont été cachées pour empêcher qu'elles soient de nouveau emportées ; d'où la construction de la crypte[40].

Inventions de *Vies*

La découverte d'une tombe suscite aussi le besoin de fournir une *Vie* à la personne supposément sainte. La tradition orale est évoquée dans certains cas comme pour Landoald et ses compagnons. Mais d'autres exemples donnent à penser que les hagiographes ont « inventé » toute l'histoire des saints retrouvés.

On a vu plus haut que la révélation précédant l'invention des martyrs Gervais et Protais fut détaillée dans un écrit pseudo-ambrosien (*BHL* 3514)[41]. Suivant l'indication du lieu fournie par saint Paul, Ambroise convoqua les évêques voisins. Il se mit à creuser le premier, bientôt aidé par les autres évêques. Ils trouvèrent en effet un sarcophage (*arca*). Quand ils l'ouvrirent, une odeur merveilleuse s'en dégagea. À la tête des martyrs, il y avait un livret écrit par un certain Philippe qui avait enseveli les martyrs avec son propre fils. Ce texte, écrit à la première personne par Philippe, raconte les événements de leur vie et leur Passion[42].

---

[37] *Premier opuscule d'Aldebert. Invention et translation du corps de saint Privat*, § 5, dans *Les Miracles de saint Privat, suivis des Opuscules d'Adalbert III, évêque de Mende*, éd. Clovis Brunel, Paris, Picard, 1912, p. 38 : *A multis enim retro temporibus, quamvis non ita publice, ferebatur in ecclesia Mimatensi, quod corpus beati martyris non esset in eo ubi primo sepultum fuerat et ubi a multis esse putabatur, ymmo in alia quadam cripta, sicut Guido, prepositus ecclesie Mimatensis, sepe, dum viveret, dicere solebat*.

[38] *Ibid*., § 6, p. 38 : *...aliqua de his que narrabant ego ipse audieram a pueritia mea, videlicet translata fuisse a majoribus nostris et abscondita martyris aliorumque sanctorum corpora et reliquias que multorum et multe, et specialiter Innocentum, habebantur in ecclesia Mimatensi*.

[39] *Ibid*., § 19, p. 51.

[40] *Aldeberti opusculum tertium de inventione secunde crypte*, § 9, p. 90.

[41] Lanéry, *Ambroise de Milan hagiographe*, *op. cit*., p. 305-330.

[42] *PL* 17, § 5-6, col. 744 : *...fodientes pervenimus ad arcam, quam sanctus promiserat Paulus : quam aperientes, invenimus quasi in ipsa hora positos sanctos, miro odore flagrantes. Ad eorum caput libellum invenimus, in quo erant haec per ordinem universa conscripta: 'Ego servus Christi Philippus intra domum meam sanctorum corpora, quae cum filio meo rapui,*

> L'originalité de *BHL 3514* est d'avoir emboîté une construction pseudo-épigraphique dans une autre : Ambroise, rédacteur de l'encyclique, y cite littéralement le livret de Philippe, lui-même contemporain des martyrs. Le récit des Passions se trouve ainsi garanti par les assertions d'un supposé témoin oculaire, dont le témoignage est lui-même placé sous la caution d'Ambroise, qui, de son côté, est censé agir sur les recommandations de l'apôtre Paul [43].

Après l'invention des restes de Gervais et Protais, voilà l'invention de leur biographie.

Grégoire de Tours rapporte deux cas, où un écrit providentiellement arrivé permet l'identification du saint et éclaire son histoire. Le corps du martyr Bénigne reposait dans un grand sarcophage ; les gens de la campagne s'y rendaient pour faire des vœux. Puis le saint apparut un jour à l'évêque de Langres, Grégoire (506-539), et lui demanda de construire un abri au-dessus de lui. L'évêque rebâtit la crypte et y fit descendre le sarcophage. Quelques années plus tard, l'évêque reçut de voyageurs passés en Italie l'histoire de la Passion du saint [44]. Quant au martyr Patrocle, un oratoire lui fut consacré à Troyes. Mais son culte était insignifiant, car les habitants du pays n'avaient pas l'histoire de sa passion : « Car ils avaient l'habitude des gens de la campagne, qui est d'honorer plus particulièrement ceux des saints de Dieu dont ils peuvent lire les combats » [45]. C'est un voyageur venu d'un pays lointain qui apporta le livre contenant l'histoire de son martyre. Le lecteur le recopia, mais l'évêque méprisa ce récit comme une pure invention. C'est longtemps après que fut apportée d'Italie l'histoire de Patrocle, tout à fait semblable.

En Angleterre, en 1001 ou 1002, un paysan qui labourait la terre à Slepe heurta un sarcophage. Avec ses compagnons, ils enlevèrent le couvercle et trouvèrent un corps accompagné des insignes sacerdotaux. On transporta le corps dans l'église. La nuit suivante le saint apparut au forgeron du village et déclina son identité : Yvo, évêque, inhumé avec ses compagnons. Il demanda au forgeron de transférer leurs corps à l'abbaye de Ramsey. Le forgeron eut son apparition trois nuits de suite, puis le prévôt du village une fois, avant que l'abbé de Ramsey, Aednoth, fût averti et qu'il procédât à la translation. La *Vie* de cet évêque par ailleurs inconnu fut rédigée à la fin du XIe siècle par Goscelin. Dans son prologue, il expose qu'il a puisé ses informations sur la vie du saint dans les écrits de l'abbé André – il était le troisième abbé de Ramsey –, qui avait fait un pèlerinage à Jérusalem. Sans préciser si André était bien passé par la Grèce, Goscelin affirme qu'il avait été témoin que le nom et les actes du saint étaient célèbres en Grèce. Goscelin précise que, concernant l'invention des reliques et des miracles d'Yvo, André se fonda sur les témoignages des frères de Ramsey et des habitants du

---

sepelivi. Quorum mater Valeria et pater Vitalis sunt dicti: quos uno ortu geminos genuere, et unum Protasium, alterum Gervasium vocaverunt (suit l'histoire des deux martyrs).

43 Lanéry, *Ambroise de Milan hagiographe*, *op. cit*., p. 316.

44 Grégoire de Tours, *GM* § 50, p. 72-73 : *Post paucas autem annos ab euntibus in Italiam passionis eius historiam adlatam beatus confessor accepit.*

45 *Ibid.*, § 63, p. 81: *Loci enim homines parvum exhibebant martyri famulatum, pro eo quod historia passionis eius non haberetur in promtu. Mos namque erat hominum rusticorum, ut sanctos Dei, quorum agones relegunt, attentius venerentur.*

village[46]. La *Vita* d'Yvo rédigée par Goscelin est très sommaire : Yvo, originaire de Perse, est devenu un véritable *peregrinus Christi*. Il quitta l'Asie, passa par Illyrie et Rome, avant d'arriver en Gaule où le roi, les grands et le peuple voulaient le retenir en vain car il préféra repartir pour l'Albion.

Quant à l'hypothétique premier évêque de Tournai, Éleuthère (censé vivre entre 456 et 531), il n'a pas eu de culte ancien. La découverte de ses reliques en 897 n'est racontée que dans sa *Vita II* rédigée au XIIe siècle ; mais cette découverte fut peut-être une invention du XIIe siècle, de l'époque où ses deux *Vies* furent rédigées[47].

En 1178, près de l'abbaye Saint-Alban, on retrouva à la suite d'une révélation les reliques d'un martyr nommé Amphibale avec d'autres corps. À cette époque, l'abbaye Saint-Alban était l'une des plus importantes du royaume. On y conservait les reliques du premier martyr d'Angleterre, saint Alban. À la fin du VIIIe siècle, le roi Offa y fonda un monastère qui subit un déclin lors de la conquête danoise. Après la conquête normande, l'abbaye connut une véritable renaissance. Au XIIe siècle, l'abbé Simon (1167-1188) entreprit des travaux de construction ; l'invention d'Amphibale, jusque-là sans culte, apporta un prestige supplémentaire à l'abbaye. Dans les écrits anciens sur saint Alban, Amphibale n'est pas nommé ; on y mentionne seulement un prêtre. Il reçoit son nom chez Geoffroy de Monmouth qui le mentionne brièvement au côté de saint Alban avec qui il aurait changé de vêtements[48]. La rédaction de la légende de saint Amphibale est étroitement liée à la découverte de ses reliques. C'est alors en effet qu'un moine de Saint-Alban, William, écrit une nouvelle version de la *Vie de saint Alban* qui contient des détails sur Amphibale : son arrivée en Grande-Bretagne où il est hébergé par Alban qu'il catéchèse et qu'il baptise (ch. I). Lors des persécutions des chrétiens, Alban revêtit les habits sacerdotaux d'Amphibale pour le sauver (ch. II). Le chapitre V enfin est consacré au martyre d'Amphibale et de ses compagnons (ch. V)[49]. Pour authentifier son récit, William « invente » sa source qu'il cite dans son *Prologue* : des inscriptions sur les murs ruinés de la ville de Verolamium où les habitants avaient noté le martyre d'Alban[50].

---

[46] GOSCELIN, *Vita S. Ivonis episcopi*, *PL* 155, col. 81.

[47] *Vita I S. Eleutherii, AASS* Febr. III, p. 190-192; *Vita II, ibid.,* p. 192-198. Cf. Charles MÉRIAUX, Gallia irradiata. *Saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006 (Beiträge zur Hagiographie, vol. 4), p. 212-217, ici p. 216 : « Des informations que donne l'auteur de la *Vie*, aucune n'est confirmée par des traditions plus anciennes. Il existe un très vague récit de translation non daté qui semble avoir été écrit également au XIIe siècle. On peut alors se demander si les récits d'invention puis de la translation n'ont pas été, eux aussi, imaginés de toute pièce au milieu du XIIe siècle ».

[48] Geoffroy OF MONMOUTH, *The History of the Kings of Britain*. An Edition and Translation of the *De gestis Britonum [Historia regum Britanniae]*, V, 77, éd. Michael D. REEVE, trad. Neil WRIGHT, Woodbridge, The Boydell Press, 2007 (Arthurian Studies), p. 94-95.

[49] William DE SAINT-ALBAN, *Alia Acta SS Albani, Amphibali et sociorum*, *AASS* Iun. V, p. 129-138. Voir Monika OTTER, Inventiones. *Fiction and Referentiality in Twelfth-Century English Historical Writing*, Chapel Hill et Londres, The University of North Carolina Press, 1996, p. 45-52 ; Florence MCCULLOCH, « Saints Alban and Amphibalus in the Works of Matthew Paris: Dubli, Trinity College MS 177 », dans *Speculum*, t. 56, 1981, p. 761-785.

[50] William DE SAINT-ALBAN, *Alia Acta SS Albani, Amphibali et sociorum*, *op. cit.*, p. 129 : *Cives quondam Verolamii, ob elationem cordis sui declarandam qualiter passus sit beatissimus*

Inventions d'identité

Les découvertes pouvaient être confirmées par des preuves matérielles, en premier lieu par des inscriptions, trouvées effectivement avec les restes ou fabriquées ultérieurement.

La découverte du tombeau d'Étienne, Gamaliel, Nicodème et Abdias à Caphargamala fut authentifiée par une pierre tombale portant des inscriptions en langue hébraïque transcrite avec des lettres grecques : « 'Celiel, Nasoam, Gamaliel, Abibas'. La traduction de Celiel est Étienne, celle de Nasoam est Nicodème »[51].

Selon Grégoire de Tours, l'identité de la sainte vierge Crescence à Paris fut attestée par une inscription (*HIC REQUIESCIT CRISCENTIA SACRATA DEO PUELLA*), mais on ne savait pas qui elle était avant que sa sainteté ne soit authentifiée par un miracle et l'apparition de la vierge[52].

Mais parfois les sarcophages gardaient leur secret : à Saintes, un sarcophage qui contenait selon certaines personnes deux corps de la famille de saint Hilaire de Poitiers, empêchait l'entrée à l'oratoire. Il a pu être déplacé miraculeusement, mais « les noms des deux corps ne furent révélés à personne »[53].

Le récit de la translation du corps de saint Taraise (*Tarasius*), entre 1018 et 1025, est à mi-chemin entre vol et invention. Des marchands vénitiens s'arrêtèrent à Chylendro près de Constantinople. Il y avait avec eux un prêtre venu de l'église de Malamocco (dans la lagune de Venise) qui se dirigea avec ses deux compagnons vers l'église du monastère pour prier quand il entendit une voix : « Prends le corps saint ici et l'emmène avec toi. ». Ils ignoraient qu'il y avait là un corps ; le prêtre pria donc pour qu'une révélation lui confirme qu'il s'agissait d'un avertissement divin. L'invitation à enlever le corps lui fut répétée. Se mettant à regarder partout, il aperçut au-dessus de l'autel l'image d'un saint avec l'inscription *Sanctus Tharasis* ; puis il vit dans la paroi du mur une ouverture qui donnait sur une grotte où gisait le saint corps couvert d'un tissu en soie. De nouveau, le prêtre entendit : « Enlève-moi, car j'ai hâte de venir avec toi ». Le corps fut porté jusqu'au navire des Vénitiens dont le seigneur, Domenico Dandolo, le reçut avec vénération. Malgré les protestations des moines du lieu, les Vénitiens emportèrent le corps et le déposèrent dans l'église Saint-Zacharie[54].

Albanus in muris suae civitatis sculptum reliquerunt: quam scripturam, longo post tempore, in muris eorum, jam ruinosis et ad ruinam inclinatis, inveni vidique moenia prae vetustate jam labi, infra quorum ambitum B. Albanus graves in corpore pertulit cruciatus.

[51] *Revelatio sancti Stephani*, *op. cit.*, p. 213 : *...invenimus lapidem in quo sculptum erat : Celiel, Nasoam, Gamaliel, Abibas, hebraïca quidem verba, litteris autem graecis. Interpretatio vero nominum haec est : Celiel Stephanus dicitur, Nasoam vero Nicodemus, Abibas filium Gamalielis significat*. Cf. François NAU, « Notes sur les mots politikos et politeoumenos et sur plusieurs textes relatifs à saint Étienne », dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 11, 1906, p. 198-216, ici p. 203 : « La traduction de ces inscriptions suffisait donc à elle seule pour affirmer que l'on avait trouvé les corps de saint Étienne et de Nicodème. ».

[52] Grégoire DE TOURS, *GC* § 103, p. 363-364.

[53] *Ibid.*, § 59, p. 332-333.

[54] Andrea DANDOLO, *Chronica*, *Rerum Italicarum Scriptores*, éd. Ludovico Antonio MURATORI, Mediolani, ex typographia Societatis Palatinae in Regia Curia, t. 12, 1728, p. 204-205.

L'histoire de l'invention des reliques de saint Georges et de Jean le Baptiste à Constantinople est un pur joyau de récit d'invention. Wallon de Sarton, chanoine de Picquigny, qui se trouvait à Constantinople lors de la prise de la ville en 1204, voulait absolument ramener des reliques dans son pays natal. Il fut nommé chanoine dans l'église Saint-Georges de Mangana à Constantinople. La veille de la Nativité de la Vierge (8 septembre), il se retira derrière l'autel dans une sorte de passage (*in appendicio*) entre l'église et le Palais impérial ancien. Il pria ardemment pour trouver un beau reliquaire. Il aperçut une petite fenêtre (*fenestella*) à la base d'une pile. C'est dans ce coin qu'il découvrit deux beaux récipients (*vasa*) : dans l'un il y avait un doigt, dans l'autre, le bras de saint Georges. Mais il les laissa là. Le lendemain il retourna au même endroit, et il y trouva en plus deux grands plats (boîtes ?) d'argent ronds (*duos discos argenteos magnos, rotundos*) qu'il cacha. Le jour suivant, il emporta secrètement ces plats ainsi que les autres reliquaires dans sa chambre sans que personne ne s'en aperçoive. Les deux plats portaient des inscriptions : *AGIOS GEORGIOS et AGIOS IOANNIS PRODROMOS*. Il brisa les deux grands plats qu'il vendit, mais conserva les parties dans lesquelles les têtes avaient été enchâssées. Ensuite il chercha à identifier les inscriptions : il identifia la même inscription sous les images de Jean le Baptiste qu'il pouvait voir à Constantinople. Puis il repartit à la fin septembre en France. Il offrit le chef de Georges à Marmoutier, son bras à Picquigny, son doigt à son village natal, Sarton, et la tête de Jean le Baptiste, à la cathédrale d'Amiens [55].

Douze ans plus tard, la cathédrale subit un incendie ; pour sa reconstruction qui en a fait la plus grande cathédrale gothique de France, la possession de la tête de saint Jean fournissait une aide décisive. Les dons successifs permirent de fabriquer un reliquaire splendide pour le chef dont on connaît la description d'après l'inventaire de 1419. La relique était placée sous un cristal, dans un plat d'argent orné de pierres précieuses et de perles. Le haut de tête était aussi orné de saphirs, d'émeraudes, de topazes et de perles et la face était recouverte d'un masque d'argent à laquelle de nombreux joyaux étaient attachés. Plus tard, un plat d'or a remplacé celui en argent. La relique a été sauvée à la Révolution, mais seul le cristal est resté de l'ancien reliquaire [56].

Preuves matérielles

En dehors des inscriptions et des images, quelques objets ou l'état même du corps retrouvé servirent parfois à prouver l'identité et l'authenticité des reliques retrouvées.

---

[55] Richard de Gerberoy, *De capta et direpta a Latinis Constantinopoli, & quomodo Walo caput S. Iohannis Baptiste invenit & ad Ambianum deportavit*, dans Paul Riant, éd., *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, Paris, Ernest Leroux, 1876, rééd. Paris, CTHS, 2004, t. I, p. 35-44.

[56] Georges Durand, *Monographie de l'église Notre Dame cathédrale d'Amiens*, t. II : Mobilier et accessoires, Amiens-Paris, Yvert et Tellier – A. Picard et Fils, 1903, p. 619-620 ; notice de Jacques Foucart dans *Le Trésor de la cathédrale d'Amiens* [catalogue], Amiens, C.R.D.P., 1987, p. 14-17. Voir aussi Léon Pressouyre, « Reliques et cathédrales gothiques, le cas de la France », dans Catherine Arminjon et Denis Lavalle, dir., *20 siècles en cathédrales*, Paris, Monum, 2001, p. 169-189, en particulier p. 173-174 sur Amiens.

Grégoire de Tours raconte qu'à l'époque de l'évêque Palladius (573-600), on a élevé une basilique en l'honneur d'Eutrope, évêque de Saintes, mais qu'on ne savait plus qu'il avait aussi subi le martyre. C'est à l'ouverture de son sarcophage qu'on a constaté une cicatrice à la tête là où la hache avait frappé ; et Eutrope apparut à deux prêtres pour confirmer son identité : « Sachez que c'est par cette cicatrice que vous avez vue à ma tête qu'a été consommé mon martyre ». Cela a eu une valeur particulière, car on ne possédait pas l'histoire de sa Passion [57] !

Quand on retrouva les ossements censés être ceux de saint Privat, l'évêque Adelbert est ravi d'apprendre qu'il n'y avait pas parmi les restes le maxillaire inférieur, car cet os fut déposé dans le maître-autel lors de la consécration de l'église entre 1102 et 1112 [58].

La preuve matérielle par des reliques retrouvées est également évoquée dans le récit de l'invention du corps de Géréon, martyr de la légion thébaine, en 1121 à Cologne. Elle est décrite en détail dans une lettre de l'abbé Raoul de Saint-Trond [59] qui a assisté à l'événement et est évoquée aussi dans la *Vie de saint Norbert*, archevêque de Magdebourg, fondateur des Prémontrés. Lors de l'exhumation, les chanoines et la foule s'écrièrent :

> « C'est notre vénérable patron, que nous et nos prédécesseurs avons cherché pendant de longues années […] ». Aucun doute, c'était là Géréon. Le récit de sa Passion dit que le haut de sa tête fut coupé et jeté par les païens dans un puits qui se trouve entre l'abside et la nef. Sur ce puits fut construit un autel en son honneur, mais on ignorait où était le reste du corps [60].

---

[57] Grégoire de Tours, *GM* § 55, p. 76 : *'Cicatricem quam contemplati estis in capite, scitote, me per eam martyrium consumasse' ; et ex hoc, quod martyr esset, innotuit populis, quia non aderat historia passionis.*

[58] *Aldeberti opusculum primum de inventione et translatione corporis sancti Privati*, § 5, p. 37-38 : *Quesitum est omni studio et inventum est eam solam deesse de ossibus totius corporis. Unde inestimabili gaudio repleti, beati Privati martyris illud esse corpus indubitanter asseruerunt, cujus inter cetera ossa solam maxillam deesse videbant. Quam videlicet per manus virorum venerabilium, Gibelini Aretensis et Petri Aquensis necnon et Alberti Tripolitani archiepiscoporum, presentibus et Pontio Aniciensi, Raymundo Massiliensi et Aldeberto Gavalitano episcopis, in majori altari ecclesie Mimatensis quod consecratum est in honore beati Juliani martyris repositam fuisse audierant…*

[59] Rudolf de Saint-Trond, *Epistolae*, *MGH SS* 10, p. 330-332. Cf. Anne Wagner, « Le culte des martyrs de la Légion thébaine dans l'Empire ottonien », dans Nicole Brocard, Françoise Vannotti et Anne Wagner, éd., *Autour de saint Maurice*. Actes du colloque *Politique, société et construction identitaire : autour de saint Maurice*, 29 septembre-2 octobre 2009, Besançon (France)-Saint-Maurice (Suisse), Fondation des Archives historiques de l'abbaye de Saint-Maurice, 2011, p. 405-417 ; Philippe George, « Sur les traces des saints thébains en pays mosan », dans *ibid*., p. 419-430.

[60] *Vita Norberti archiepiscopis Magdeburgensis*, *MGH SS* 12, p. 682 : *'Ecce, inquiunt, dominus noster sanctus Gereon, et nostrum venerabile patrocinium, quod a nobis et praedecessoribus nostris per multos annos quaesitum fuit […]'. Et ne quis dubitet, ipsum esse, sciat vere verum agnitionis eius fuisse indicium, quod de morte et martirio ipsius legebatur, partem videlicet capitis et non totum caput fuisse abscisum. Hanc partem in puteo, quod est inter sanctuarium et corpus eiusdem ecclesiae, a paganis iniectum noverant, super cuius os putei dedicatum est altare in eius honore, sed reliquum corpus ubi esset ignorabant.*

Avec les restes de saint Amphibale, on trouva aussi deux grands couteaux :

> l'un était enfoncé dans la tête et l'autre dans le cœur, comme en fait foi un traité sur la passion du martyr, écrit depuis fort longtemps, et conservé à Saint-Alban. Le texte de ce livre dit aussi que les compagnons d'Amphibale furent massacrés à coup d'épée ; mais que, pour lui, on lui ouvrit d'abord le ventre, on lui arracha les intestins, on le perça ensuite de lances et de couteaux ; enfin on l'écrasa sous une masse de pierres. En effet, dans le squelette, aucun des os n'était entier, tandis que ceux de ses compagnons étaient parfaitement conservés [61].

Pour l'authentifier les découvertes, on fabriquait aussi de fausses preuves matérielles, comme les inscriptions à Saint-Emmeran de Ratisbonne [62], prétendument découvertes en même temps que les reliques de saint Denis, complétées par de faux diplômes, attribués à Henri III [63] et au pape Léon IX [64] qui confirment la possession des reliques de Denis dans le monastère. Après l'invention des Onze mille vierges (et leurs compagnons…), pour identifier les restes anonymes, mais aussi pour résoudre le problème de la présence des ossements masculins, on gravait des pierres tombales avec des épitaphes [65].

Il va de soi que l'authentification définitive des reliques découvertes se faisait par des manifestations miraculeuses, vaste sujet que le présent essai n'a pas abordé ici. Parcourant les récits d'invention, le lecteur d'aujourd'hui peut éprouver un sentiment d'incompréhension devant la fabrique de ce qu'il a tendance à qualifier de « faux », tout en admirant l'inventivité féconde des auteurs médiévaux. D'une part, la littérature des inventions reflète le désir de trouver de nouvelles reliques, objets miraculeux, sources de revenus par le biais des pèlerinages ; de l'autre, la nécessité de les rattacher à la vie et à la mort d'un saint et d'expliquer leur provenance afin de les rendre attractives. Chaque invention a sa propre histoire, déterminée par le contexte

---

[61] Matthieu Paris, *Chronica Majora*, éd. Henry Richards Luard, Londres, Longman and Co., 1974 (Rolls Series, vol. 57), t. II, p. 301-308 : *Inter Reliquias athletae Christi Amphibali, cultelli duo magni inventi fuerunt, unus in testa capitis, et alter circa praecordia : ut verum esse insinuent, quod in libello Passionis ejus scripto antiquiis temporibus continetur apud S. Albanum. Ut enim habet passionis illius textus, alii occubuerunt gladiis caesi, ipse vero visceribus primo patefactis et intestinis ejectis, et post lanceis confossus et cutellis, occubuit tandem lapidibus conquassatus : unde nullum fere ex ossibus ejus integrum apparebet, cum sociorum ipsius ossa illaesa penitus extitissent* ; trad. fr. Jean-Louis-Alphonse Huillard-Breholles, Paris, Paulin, 1840, p. 47.

[62] Voir Helga Philipp-Schauwecker, « Otloh und die St. Emmeramer Fälschungen des 11. Jahrhunderts », dans *Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg*, t. 106, 1966, p. 103-120 ; Andreas Kraus, « Saint-Denis und Regensburg : Zu den Motiven und zur Wirkung hochmittelalterlicher Fälschungen », dans *Fälschungen im Mittelalter* III, Hanovre, Hahn, 1988, p. 535-549 (*MGH Schriften* 33/3) ; Peter Morsbach, éd., Ratisbona sacra. *Das Bistum Regensburg im Mittelalter*. *Ausstellung anlässlich des 1250jährigen Jubiläums der kanonischen Errichting des Bistums Regensburg durch Bonifatius. 739-1989*, Munich-Zurich, Schnell u. Steiner, 1989, en particulier p. 119-126.

[63] *Kaiserkunden*, Heinrich III, n° 402, p. 562-563.

[64] *Diploma S. Leonis IX de corpore S. Dionysii*, *PL* 143, col. 791-794.

[65] de Tervarent, *La légende*, *op. cit.*, t. I, p. 22-23.

politique et religieux, dont l'examen aurait dépassé les ambitions de mon propos, axé sur les stratégies narratives.

Épilogue : les « saints des catacombes » [66]

La découverte de reliques et l'invention de l'identité des saints hypothétiques ont continué à l'époque moderne et ont connu un important regain lors de la Contre-Réforme.

En 1578, on redécouvrit les catacombes de Rome. Au XVIIe siècle, Antonio Bosio, de l'ordre de Malte, explora les catacombes pendant trente-cinq ans ; il fit dessiner et graver les plans, les tombeaux, les chapelles, les peintures, etc. Son œuvre sur la Rome souterraine fut publiée après sa mort, en 1651-1659 [67].

À partir du pontificat de Sixte V (1585-1590) jusqu'au XIXe siècle (au XIXe siècle, il y eut encore la distribution de ca. 2500 corps saints à partir de Rome !), on a extrait les ossements des catacombes et on les a distribués dans toute la chrétienté dans l'ambiance de la Contre-Réforme, voulant relancer le culte des saints et des reliques : c'était un des aspects de la « recharge sacrale » de la catholicité. Une Congrégation des reliques s'occupait de l'authentification des ossements. On considérait que toute sépulture où l'on trouvait le dessin d'une palme sur l'épitaphe et, à l'intérieur de la tombe, une ampoule (avec un liquide desséché qu'on prenait pour du sang) était celle d'un martyr… Dom Mabillon a réfuté la pertinence de ces critères dans son ouvrage sur le culte des « saints inconnus » [68].

Quand on ne trouvait pas d'inscription comportant le nom, on devait attribuer une identité au soi-disant saint : Beatus, Félix, Prosper, Déodat, Clemens, etc. De plus, on « reconstitua » les saints en revêtant les ossements de somptueuses parures, en les présentant dans des postures comme s'ils étaient vivants : debout, assis, ou même si allongés, avec la tête relevée. Le squelette de Prosper, habillé par les Capucins en 1790 pour l'église de Tavel (Suisse) [69], porte l'habit d'un légionnaire romain, il a une couronne et un nimbe doré, et ses ossements sont entourés de fils métalliques d'argent, agencés en fleurs et feuillages. Le saint, dans une position semi-allongée, appuyé la tête sur son coude, porte une palme dans sa main et devant lui sont placées une épée et une ampoule de sang. Tout comme au Moyen Âge, ces reliques magnifiées devaient non seulement stimuler la dévotion des fidèles, mais aussi attirer les pèlerins et avec eux, les dons pour les églises.

---

[66] Paul Koudounaris, *Trésor des catacombes*, Paris, Éditions de La Martinière, 2013.

[67] Antonio Bosio, *Roma sotterranea*, éd. Giovanni Severano, Rome, Facciotti, 1632.

[68] Jean Mabillon, *Lettre d'Eusèbe à Théophile sur le culte des saints inconnus*, Grenoble, Imprimerie de Jean de Saint Aubin, 1698 ; nouvelle éd. latine suivie d'une traduction française: *Dissertation sur le culte des saints inconnus*, Paris, Cellier, 1705.

[69] Actuellement au Musée d'art et d'histoire de Fribourg.

Les femmes dans la littérature martyriale diffusée dans le monde franc du haut Moyen Âge*

Anne-Marie HELVÉTIUS

Au début du VIe siècle, l'évêque Avit de Vienne composa un *Éloge consolatoire de la chasteté* pour sa jeune sœur Fuscine, qui avait décidé de consacrer sa virginité à Dieu. Parmi les modèles de sainteté qu'il lui conseilla d'imiter figurait celui de l'antique martyre Eugénie, dont la *Passion* rédigée à Rome au Ve siècle s'était rapidement diffusée en Occident [1]. Dans quelle mesure les héroïnes féminines de la littérature martyriale ont-elles pu servir de modèles aux moniales du haut Moyen Âge ? C'est à cette question difficile que je voudrais tenter d'apporter quelques éléments de réponses, en amical hommage à celui qui fut un peu mon « grand frère » dans la petite famille des historiens médiévistes de l'Université libre de Bruxelles : parmi ses nombreux centres d'intérêt, Alain Dierkens n'a en effet jamais délaissé le terrain des monastères féminins, qui fut son premier objet de recherche [2].

---

* Abréviations utilisées : *A.A.S.S. = Acta Sanctorum.* BHG = *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3e éd. François HALKIN, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1957 (Subsidia Hagiographica, 8a) et *Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae*, éd. François HALKIN, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1984 (Subsidia Hagiographica, 65). BHL = *Bibliotheca hagiographica latina*, éd. SOCII BOLLANDIANI, 2 vol., Bruxelles, Société des Bollandistes, 1898-1901 et *Bibliotheca hagiographica latina. Novum Supplementum*, éd. Henri FROS, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1986. *M.G.H. = Monumenta Germaniae Historica* : *A.A. = Auctores Antiquissimi* ; *S.S.R.M. = Scriptores rerum Merovingicarum*.

1 AVIT DE VIENNE, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. et trad. Nicole HECQUET-NOTI, Paris, 2011 (Sources chrétiennes, vol. 546), p. 178-181. Sur la *Passion* d'Eugénie, voir Gordon WHATLEY, « Passio Eugeniae BHL 2666 », dans Monique GOULLET, dir., *Le légendier de Turin. MS. D.V.3 de la Bibliothèque Nationale Universitaire*, Florence, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2014, p. 671-703 (avec édition).

2 Alain DIERKENS, *L'abbaye d'Aldeneik pendant le haut Moyen Âge*, Mémoire de licence en Histoire, ULB, 1975. Je ne citerai pas les nombreux travaux qu'il a consacrés à ce thème ;

Je commencerai par une brève présentation de l'historiographie du sujet, avant d'aborder le contenu de quelques *Vies* et *Passions* de martyres susceptibles d'avoir inspiré les moniales médiévales et de tenter, pour finir, d'en mesurer la portée.

La littérature martyriale et sa diffusion

Après les travaux pionniers du bollandiste Hippolyte Delehaye [3], la littérature martyriale a longtemps fait figure de parent pauvre au sein des études consacrées aux sources hagiographiques. Depuis les années 1980, les spécialistes de l'Antiquité tardive et des origines du christianisme se sont intéressés à la littérature apocryphe et, en particulier, aux textes relatifs aux apôtres et à leur martyre [4] : cette voie les a conduits à élargir leurs recherches aux sources hagiographiques antiques susceptibles d'avoir été inspirées par ces apocryphes, y compris la littérature martyriale [5]. En effet, un grand nombre de ces textes promeuvent l'idéal ascétique de la continence et accordent de ce fait un rôle privilégié aux femmes dans la propagation du christianisme des premiers siècles. Dans certains Actes apocryphes des apôtres, on le sait, les femmes jouent un rôle beaucoup plus important que dans les Actes canoniques, et l'exemple célèbre de la vierge Thècle, disciple de Paul devenue apôtre à son tour, a servi de source d'inspiration à de nombreux auteurs de *Passions* de martyres ultérieures [6]. Par conséquent, ces textes ont également retenu l'attention de chercheurs intéressés par l'histoire des femmes et par les études sur le genre, et l'on ne compte plus les études publiées sur ce sujet, en particulier dans le monde anglo-saxon [7].

---

qu'il me suffise d'évoquer le dernier en date, sa belle communication intitulée « *Gubernatrix extiterit famulorum famularumque Christi*. Réflexions sur quelques 'abbayes doubles' durant le haut Moyen Âge », présentée au Colloque international *Moniales et religieuses : espaces communautaires au féminin, v^e^-xviiie siècle*, à Vienne (Isère), le 18 novembre 2017.

[3] Voir surtout Hippolyte Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, Bureaux de la Société des Bollandistes, 1912, 2e éd. 1933 (Subsidia Hagiographica, vol. 20) et Id., *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, Bureaux de la Société des Bollandistes, 1921, 2e éd. 1966 (Subsidia Hagiographica, vol. 13b).

[4] C'est en 1981 que fut publié l'ouvrage collectif de François Bovon et al., dir., *Les Actes apocryphes des apôtres*, Genève, Labor et Fides, 1981, que fut fondée l'AELAC (Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne) et que fut créée la *Series Apocryphorum* au sein du *Corpus Christianorum* des éditions Brepols. Le public francophone bénéficie depuis lors des excellentes traductions publiées dans la *Bibliothèque de la Pléiade* : François Bovon et Pierre Geoltrain, dir., *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 1 et 2, Paris, Gallimard, 1997 et 2005.

[5] Voir le dossier de Alberto D'Anna, dir., *Tradizioni apocrife e tradizioni agiografiche. Fonti e ricerche a confronto*, dans *Sanctorum*, t. 4, 2007, p. 7-149.

[6] *Actes de Paul*, trad. Willy Rordorf, dans Écrits *apocryphes, op. cit.*, n. 3, t. 1, p. 1117-1177 ; Scott Fitzgerald Johnson, *The* Life and Miracles of Thekla*. A Literary Study*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press, 2006 ; Jean-Daniel Kaestli et Gérard Poupon, « Les *Actes de Paul et Thècle* latins. Édition de la version A et de sa réécriture dans le manuscrit de Dublin, Trinity College, 174 », dans *Apocrypha*, t. 27, 2016, p. 9-110. Voir aussi Stephen J. Davis, *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

[7] On trouvera une bibliographie sommaire dans Anne-Marie Helvétius, « Le monachisme féminin en Occident de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge », dans *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto Medioevo. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto*

Quant aux *Passions* des anciens martyrs, elles ont avant tout servi de sources aux spécialistes du martyre proprement dit et de ses significations [8] ; dans la perspective des recherches sur le genre, quelques études ont mis en évidence le rôle privilégié joué par les *matronae* dans l'enterrement des corps saints et dans la promotion de leur culte [9], tandis que d'autres ont analysé les modèles de sainteté proposés par les *Passions* de martyres féminines aux femmes de l'Antiquité [10] ; certains thèmes propres à ces *Passions* de femmes, tels que la prostitution ou le travestissement, ont également fait l'objet de recherches spécifiques [11].

L'enjeu majeur de ces travaux et les polémiques qu'ils suscitent régulièrement concernent surtout la place des femmes dans les communautés chrétiennes des premiers siècles [12], mais bien peu de chercheurs se sont intéressés à la réception de ces textes dans les siècles ultérieurs du Moyen Âge [13]. Les *Passions* de saintes femmes, souvent conservées par différentes versions et dans différentes langues, n'ont pour la plupart pas encore fait l'objet d'éditions critiques ; en outre, leurs contexte, lieu et date de rédaction demeurent souvent difficiles à établir. Mais il ne fait aucun doute que leurs versions latines ont été rapidement et largement diffusées dans tout l'Occident et spécialement dans le monde franc. De fait, les noms de martyres antiques telles que

Medioevo, t. LXIV, *31 marzo-6 aprile 2016*, Spolète, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2017, p. 193-233, à la p. 199, n. 25.

[8] Voir en dernier lieu Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007 (avec bibliographie).

[9] Kate Cooper, « The martyr, the matrona and the bishop: the matron Lucina and the politics of martyr cult in fifth- and sixth-century Rome », dans *Early Medieval Europe*, t. 8, 1999, p. 297-317 ; Ead., « Poteri invisibili : la matrona christiana tra obsequium e autorità legittima all'epoca di Sant-Agostino », dans Cristina La Rocca, dir., *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli vi-x)*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 11-22 ; Felice Lifshitz, « The martyr, the tomb, and the matron: Constructing the (masculine) 'Past' as a female power base », dans Gerd Althoff, Johannes Fried et Patrick J. Geary, dir., *Medieval concepts of the past. Ritual, memory, historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 311-341.

[10] Franca Ela Consolino, « Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane », dans *Augustinianum*, t. 24, 1984, p. 83-113 et Ead., « La donna negli *Acta martyrum* », dans Umberto Mattioli, dir., *La donna nel pensiero cristiano antico*, Gênes, Marietti, 1992, p. 95-117.

[11] Voir notamment Nathalie Delierneux, « Virilité physique et sainteté féminine dans l'hagiographie orientale du ive au viie siècle », dans *Byzantion*, t. 67, 1997, p. 179-243 et Francesca Di Marco, « Sante nude, sante travestite, sante prostituite : del complesso di Tecla », dans *Tradizioni apocrife*, *op. cit*.„ n. 3, p. 63-79 (avec bibliographie).

[12] Synthèse récente : Helvétius, « Le monachisme féminin », *op. cit*., n. 7.

[13] Dans ce domaine, saluons les travaux pionniers de Els Rose, *Ritual Memory. The Apocryphal Acts and Liturgical Commemoration in the Early Medieval West (c. 500-1215)*, Leiden-Boston, Brill, 2009 et de Felice Lifshitz, « Apokryphe Apostelgeschichten und Apostellegenden als 'feministische' Narrative », dans Gordon Blennemann et Klaus Herbers, dir., *Vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen ? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel*, Stuttgart, F. Steiner, 2014 (Beiträge zur Hagiographie, vol. 14), p. 71-81 ; Ead., *Religious Women in Early Carolingian Francia. A Study of Manuscript Transmission and Monastic Culture*, New York, Fordham University Press, 2014.

Agnès, Agathe, Eugénie ou Euphémie sont connus des hagiographes mérovingiens et sont portés par des femmes de cette époque [14].

En outre, ces *Passions* figurent dans les plus anciens légendiers latins conservés : ces collections de récits hagiographiques réunis en un ou plusieurs volumes avaient peut-être existé aux premiers siècles du Moyen Âge, mais les premiers exemplaires connus ne sont pas antérieurs au milieu du VIIIe siècle [15]. Récemment, deux d'entre eux ont fait l'objet d'analyses approfondies : il s'agit du manuscrit de Turin, composé vers 780-790 en Gaule du Nord – peut-être à Soissons –, et de celui de Montpellier, produit peu après l'an 800 en Burgondie – peut-être à l'initiative d'un groupe de monastères féminins de Troyes [16]. Tous deux réunissent plusieurs dizaines de *Vies* de saints et de *Passions* de martyrs pour la plupart très anciennes. Si ces manuscrits, comme les textes qu'ils contiennent, posent encore de nombreux problèmes de critique, ils présentent certains points communs, bien qu'indépendants l'un de l'autre : d'une part, ils rassemblent des collections de *Vies* et de *Passions* qui font la part belle aux femmes [17] ; d'autre part, un certain nombre de *Vies* et de *Passions* de saintes femmes sont présentes dans les deux manuscrits, ce qui témoigne de leur diffusion précoce [18]. La plupart de ces saintes femmes sont originaires d'Italie ou d'Orient et présentent donc un caractère « exotique » dans le monde franc. Ces constatations m'ont conduite à établir un petit échantillon de textes qui semblent avoir été largement diffusés dans le monde franc, dès lors qu'ils figurent dans les deux manuscrits en question et qu'ils sont en outre conservés dans un grand nombre d'autres manuscrits. Par commodité, je me fonderai sur les éditions des versions figurant dans le manuscrit de Turin ; les versions de Montpellier ne sont généralement pas très différentes. Je me contenterai ici d'examiner le contenu de ces textes, sans me livrer à une nouvelle critique approfondie de ces sources qui, dans la plupart des cas, mériteraient d'être rééditées.

---

[14] Quelques exemples dans HELVÉTIUS, « Le monachisme féminin », *op. cit.*, n. 7, p. 220-227.

[15] Guy PHILIPPART, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, Brepols, 1977 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, vol. 24-25) et ID., *Mise à jour*, Turnhout, Brepols, 1985, à compléter par ID., *Les légendiers, des origines au début du IXe siècle*, dans *Le légendier*, *op. cit.*, n. 1, p. 7-74.

[16] Ms. Turin, Bibl. Nazionale Universitaria, D.V.3 (peu avant 800), et Ms. Montpellier, Bibl. interuniversitaire de la Faculté de Médecine, H.55 (peu après 800). Voir, pour Turin, *Le légendier, op. cit.*, n. 1 et, pour Montpellier, Martin HEINZELMANN, « Ein karolingisches Legendar vom Beginn des 9. Jahrhunderts. Montpellier, Bibl. Interuniversitaire Faculté Médecine H.55 », dans Claudia ALRAUM et al., dir., *Zwischen Rom und Santiago. Festschrift für Klaus Herbers zum 65. Geburtstag*, Bochum, Verlag Dieter Winkler, 2016, p. 211-225.

[17] Turin contient 40 textes concernant 38 saints ou groupes de saints ; sur ces 38, 22 impliquent des saintes femmes. Montpellier contient 61 textes, dont 10 relatifs aux apôtres et 3 apocryphes consacrés à Marie ; sur les 48 autres textes, 24 impliquent des saintes femmes. En outre, dans les deux manuscrits, plusieurs *Passions* dédiées à des martyrs hommes attribuent un rôle significatif à des femmes qui ne sont pas présentées comme saintes.

[18] Sur 17 textes communs aux deux manuscrits, 11 concernent des femmes.

Le tableau ci-dessous offre une présentation des neuf textes retenus[19], pour lesquels sont indiqués leurs références dans la *Bibliotheca Hagiographica Latina*, le nombre approximatif de manuscrits latins conservés pour les versions anciennes et, dans les cas où existent des versions grecques, leurs références dans la *Bibliotheca Hagiographica Graeca.*

Textes	**BHL**	**Saints**	**Mss**	**BHG**
Passio Agathae	133-136	Agathe de Catane (Sicile)[20]	171	36-37
Passio Luciae	4992	Lucie de Syracuse (Sicile)[21]	199	995
Passio Julianae	4523	Julienne de Nicomédie (culte en Campanie)[22]	130	962z
Passio Marinae	5303	Marguerite/Marine d'Antioche[23]	104	1165-1168c
Passio Euphemiae	2708-2709	Euphémie de Chalcédoine[24]	86	619d[25]
Passio Adriani	3744	Adrien et Nathalie de Nicomédie (corps à Byzance)[26]	81	27-29
Passio Luceiae	4980	Luceia de Rome et le roi Auceia († Rome)[27]	23	–
Passio Eugeniae	2666-2667	Eugénie de Rome[28]	103	607w-607z
Vita Eufraxiae	2718-2719	Euphrasie/Eufraxie de Constantinople († Égypte)[29]	57	631-631e

Ces textes attestés dans nos deux légendiers anciens ont tous connu – à l'exception de la *Passion* de Luceia – une diffusion exceptionnelle, aussi bien en grec qu'en latin, et faisaient donc partie de ce que l'on pourrait appeler des « best-sellers » au Moyen

[19] J'ai exclu la *Passio Afrae* (BHL 109), qui est une martyre d'Augsbourg donc du monde franc, et la *Passio Eleutherii et matris eius Antiae* (BHL 2451), parce que la mère, Antia, n'y joue qu'un rôle très secondaire.

[20] Valentina ZANGHI et Sandra ISETTA, « Passio Agathae, BHL 133 », dans GOULLET, dir., *Le légendier*, *op. cit.*, n. 1, p. 357-371.

[21] Ferruccio BERTINI et Sandra ISETTA, « Passio Luciae, BHL 4992 », dans GOULLET, dir., *Le légendier*, *op. cit.*, n. 1, p. 373-383.

[22] Corinna BOTTIGLIERI, « Passio Iulianae, BHL 4532m », dans GOULLET, dir., *Le légendier*, *op. cit.*, n. 1, p. 641-669.

[23] Maria Carmen VIGGIANI, Sandra ISETTA et Monique GOULLET, « Passio Marinae, BHL 5303c », dans GOULLET, dir., *Le légendier*, *op. cit.*, n. 1, p. 730-749.

[24] Monique GOULLET et Remy VERDO, « Passio Eufemie, BHL 2709 », dans GOULLET, dir., *Le légendier*, *op. cit.*, n. 1, p. 767-791.

[25] La première version grecque conservée, BHG 619d, correspond à la traduction latine BHL 2708, comme l'a démontré François HALKIN, *Euphémie de Chalcédoine. Légendes byzantines*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1965 (Subsidia Hagiographica, vol. 41), p. 9-12.

[26] Marieke VAN ACKER et Monique GOULLET, « Passio Adriani et sociorum eius, BHL 3744 », dans GOULLET, dir., *Le légendier*, *op. cit.*, n. 1, p. 337-356.

[27] Martin HEINZELMANN, « Passio Luceiae, BHL 4980 », dans GOULLET, dir., *Le légendier*, *op. cit.*, n. 1, p. 385-392.

[28] Gordon WHATLEY, « Passio Eugeniae, BHL 2666 », dans GOULLET, dir., *Le légendier*, *op. cit.*, n. 1, p. 671-703.

[29] Monique GOULLET, « Vita Eufraxiae, BHL 2718 », dans GOULLET, dir., *Le légendier*, *op. cit.*, n. 1, p. 407-439.

Âge. Outre les *Passions* de femmes martyres, on y trouve aussi la *Passion* d'Adrien et de ses compagnons, dont la véritable héroïne est son épouse Nathalie, qui ne mourut pas en martyre, et la *Vie* d'Eufraxie, qui ne fut pas non plus victime des persécutions. Mais ces récits, par leur contenu, appartiennent clairement à la littérature martyriale au sens large.

Une littérature édifiante

Les saintes seront classées en quatre catégories, selon qu'elles apparaissent comme des martyres classiques, comme des prédicatrices, comme des femmes engagées dans une relation de couple ou comme des moniales. Commençons par présenter les vierges martyres classiques. Agathe, vierge dédiée à Dieu, aurait été martyrisée à Catane sous l'empereur Dèce en 251 selon sa *Passion* latine rédigée avant 450. Son culte, très précoce, est attesté en Sicile dès le IIIe siècle [30] et se répandit ensuite dans tout l'Occident, notamment en relation avec des monastères féminins tels que Poitiers, Pavie, Barking ou Nivelles [31].

La Passion d'Agathe ne présente pas son héroïne comme une moniale, mais comme une noble vierge *Deo dicata* dont la réputation de chrétienne parvint aux oreilles du consul Quintianus. Furieux, celui-ci tenta de la pervertir en la confiant à une matrone nommée Afrodisia, dotée de neuf filles aussi débauchées que leur mère. Pendant trente jours, ces femmes s'efforcèrent en vain de convaincre Agathe de ne pas renoncer aux charmes du siècle. Lors d'un long interrogatoire, Agathe se moque du consul : si ses dieux sont si admirables, pourquoi lui et sa femme ne les imitent-ils pas ? La suite du récit alterne entre les scènes d'interrogatoire, les tortures et les séjours en prison. Lors de la célèbre scène au cours de laquelle Agathe aura le sein coupé, elle demande au tyran : « N'es-tu pas honteux d'amputer chez une femme ce que toi-même tu as sucé chez ta mère ? ». Plus tard, un apôtre médecin apparu dans sa prison la soigne et lui restaure le sein. Lors de nouvelles tortures, dans une prière publique, elle remercie Dieu de lui avoir permis de toujours agir virilement (*viriliter agere*) et de vaincre les tourments de la chair, puis lui demande de mourir. À son tombeau, des miracles se produisent et notamment une éruption de l'Etna apaisée par le voile couvrant son sépulcre.

Bien qu'ancienne, la *Passion* d'Agathe présente peu d'originalité. Tandis que le séjour chez Afrodisia et ses filles n'est pas sans évoquer la condamnation au lupanar présente dans bien d'autres *Passions* et déjà dans les romans grecs [32], celle du sein

---

[30] ZANGHI et ISETTA, « Passio Agathae », *op. cit.*, n. 20, p. 358.

[31] Voir les références citées dans HELVÉTIUS, « Le monachisme féminin », *op. cit.*, n. 12, p. 223, n. 134. Agathe fait aussi partie de la procession des vierges figurée sur la mosaïque de Saint-Apollinaire-le-Neuf à Ravenne et est citée par Venance FORTUNAT, *Poèmes*, éd. et trad. Marc REYDELLET, 3 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1994-1998, t. 1, livre IV, 26, p. 155-161 et t. 2, livre VIII, 3 (*De virginitate*, pour Agnès de Poitiers), p. 129-146.

[32] Voir notamment Francesca RIZZO NERVO, « La vergine e il lupanare. Storiografia, romanzo, agiografia », dans *La narrativa cristiana antica*, Rome, Ist. Patristico Augustinianum, 1995 (Studia Ephemeridis Augustinianum, vol. 50), p. 91-99 ; DI MARCO, « Sante nude », *op. cit.*, n. 11, p. 73-77 et François-Xavier ROMANACCE, « La condamnation au bordel dans les sources antiques », dans Claire SOTINEL, dir., *Le culte de sainte Agnès à place Navone entre*

coupé se retrouve sous la plume d'autres hagiographes [33], mais sans la guérison par l'apôtre-médecin anonyme. La moquerie relative aux dieux qu'il faudrait imiter fait partie des arguments classiques opposés aux païens par les chrétiens soucieux d'imiter le Christ [34]. Il faut toutefois préciser que le culte d'Agathe a supplanté, à Catane, le culte de la déesse Isis, protectrice des marins, qui était vénérée dans ce port cosmopolite sous le nom d'*Agathè Daimon*, la *Bonne Déesse*. Le culte d'Agathe s'est donc approprié certains traits de celui de la déesse, dont les seins étaient portés en cortège en gage de fécondité [35].

Dans nos légendiers, la *Passion* d'Agathe est immédiatement suivie de celle de Lucie : les deux femmes forment ainsi un binôme de saintes siciliennes dont les légendes étaient probablement lues ensemble [36]. Si le culte de Lucie est attesté dès le IVe siècle, l'époque de rédaction des différentes versions de sa *Passion* reste incertaine.

Lucie est une jeune vierge de Syracuse martyrisée sous Dioclétien. Un jour, elle emmène sa mère veuve à Catane pour célébrer la fête de sainte Agathe, dans l'espoir de la guérir de ses hémorroïdes. Agathe y apparaît en vision à Lucie pour lui annoncer la guérison de sa mère et lui prédire qu'elle ornera la cité de Syracuse comme elle-même orne celle de Catane. Lucie renonce alors à son fiancé pour consacrer sa virginité au Christ et persuade sa mère de vendre leur patrimoine au bénéfice des pauvres. À cette nouvelle, le fiancé éconduit dénonce Lucie comme chrétienne devant le consulaire Paschase. Lors de son interrogatoire, Lucie affirme que, selon l'apôtre, ceux qui vivent chastement sont les temples de Dieu et que l'Esprit saint vit en eux [37]. Quand Paschase menace de l'envoyer au lupanar, le corps de Lucie demeure impossible à déplacer, de même qu'il résiste au feu. Les viscères percées par un glaive, elle s'adresse encore à la foule pour annoncer la paix de l'Église, la chute de Dioclétien et la mort de Maximien, et pour convertir ses auditeurs. Elle ne consent à mourir qu'après avoir reçu les « mystères » par des prêtres [38].

Les deux récits offrent un exemple de succession de sainteté, transmise par Agathe à Lucie en présence de sa mère. Le martyre des deux vierges trouve clairement sa cause dans leur renoncement aux biens terrestres et dans leur vœu de chasteté, qui leur permet de résister à toutes les tortures.

Antiquité et Moyen Âge, *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge*, 126-1, 2014, en ligne : http://mefrm.revues.org/1733, consulté le 14 février 2018.

[33] Par exemple dans la *Passion* d'Eulalie de Mérida : Caterina MORDEGLIA, « Passio Eulaliae Emeritensis, BHL 2700 », dans GOULLET, dir., *Le légendier*, *op. cit.*, n. 1, p. 441-461, à la p. 452.

[34] Voir par exemple PRUDENCE, *Peristephanon* (Le livre des couronnes), Hymne X (saint Romain), éd. et trad. Maurice LAVARENNE, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 125-130.

[35] Pierre CHUVIN, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, Les Belles Lettres / Fayard, 1991, p. 270-272.

[36] Lucie figure aussi sur la mosaïque de Ravenne, où une basilique lui avait été consacrée dès la fin du IVe siècle ; elle n'est toutefois pas citée par Venance Fortunat.

[37] Détournant ainsi I Cor, 3, 16.

[38] Cette dernière précision ne figure pas dans la version grecque. Cf. BERTINI et ISETTA, « Passio Luciae », *op. cit.*, n. 21.

D'autres saintes présentent un profil plus accentué de prédicatrices. La vierge Julienne aurait été martyrisée à Nicomédie sous l'empereur Maximien au début du IVe siècle. Son culte, attesté en Campanie dès la fin du Ve siècle, se répandit dans tout l'Occident et donna naissance à des passions grecques et latines dont les dates et la tradition manuscrite demeurent difficiles à reconstituer [39].

La jeune noble Julienne, fille du persécuteur Affricanus, est fiancée au sénateur Eleusius, ami de l'empereur. D'abord, Julienne affirme à ce dernier qu'elle ne l'épousera que s'il devient préfet, ce qu'il obtient facilement. Ensuite, elle exige qu'il devienne chrétien. Eleusius se plaint alors à Affricanus, qui menace sa fille de la livrer aux bêtes, puis la fait déshabiller et fouetter, en vain. Au tribunal, le préfet tente encore de convaincre sa domina de l'épouser tandis qu'elle tente de le convertir, sans succès. Fouettée nue, puis pendue par les cheveux pendant six heures, elle persiste à se déclarer chrétienne. En prison, elle demande à Dieu de l'épargner comme Il l'a fait pour Daniel, Thècle, les trois enfants dans la fournaise et les fils d'Israël fuyant l'Égypte [40]. Le démon Bélial apparaît alors sous la forme d'un ange, mais il est démasqué. S'ensuit une longue leçon de démonologie à l'issue de laquelle Bélial la supplie de l'épargner, car « la virginité est armée contre nous ». Convoquée par le préfet, Julienne traîne derrière elle le démon enchaîné puis le jette sur un tas d'excréments. Eleusius la soumet au supplice de la roue, dont elle est libérée par un ange. Les mains tendues, elle adresse à Dieu une prière de louange qui entraîne la conversion de 500 hommes et 130 femmes. Julienne échappe encore à d'autres tortures – le bûcher, puis un bassin de plomb brûlant. Avant de mourir décapitée, Julienne s'adresse à « ses frères » et aux citoyens pour les exhorter à fréquenter l'église, à écouter les saintes écritures, à s'aimer les uns les autres, à veiller, à faire pénitence, à psalmodier et à prier sans cesse, puis à prier pour elle. Une sénatrice nommée Sophia transféra son corps de Nicomédie en Campanie.

Les thèmes de la prédication et du combat contre le démon se retrouvent dans la *Passion* de Marine d'Antioche, connue plus tard sous le nom de Marguerite [41]. Ce texte, écrit d'abord en grec [42], semble inspiré de la *Passion* de Julienne, avec laquelle il présente certaines similitudes [43]. Dans le prologue de cette *Passion* pseudépigraphe, l'auteur Théotime affirme avoir été un témoin direct du martyre.

Marine, fille unique du patriarche des gentils à Antioche, a été confiée à une nourrice chrétienne après la mort de sa mère et grandit dans un domaine à l'écart de la cité. À quinze ans, tandis qu'elle fait paître les brebis de sa nourrice telle une

---

[39] BOTTIGLIERI, « Passio Iulianae », *op. cit.*, n. 22 (avec bibliographie).

[40] La pendaison par les cheveux et l'exemple de Thècle figurent aussi notamment dans la *Passion* de la vierge Théodosia de Césarée : voir Marina GIANI, « Passio Theodosiae, BHL 8090 », dans GOULLET, dir., *Le légendier*, *op. cit.*, n. 1, p. 533-558.

[41] VIGGIANI *et al.*, « Passio Marinae », *op. cit.*, n. 23.

[42] Monique GOULLET et Caroline PHILIPPART DE FOY, « Mesurer les distances entre textes pré-carolingiens linguistiquement non normés : le cas de la *Passion de sainte Marine* », dans *Les études classiques*, t. 82, 2014, n° 1-2, p. 183-196.

[43] Pascal BOULHOL, « Hagiographie antique et démonologie. Notes sur quelques Passions grecques (BHG 962z, 964 et 1165-66) », dans *Analecta Bollandiana*, t. 112, 1994, p. 255-303.

nouvelle Rachel[44], elle rencontre le préfet Olibrius qui, séduit par sa beauté, veut l'épouser si elle est libre, ou la racheter pour en faire sa concubine si elle est *ancilla*. Au préfet qui l'interroge sur ses origines et sa religion, elle se proclame libre et chrétienne, ce qui lui vaut d'être incarcérée à Antioche. Le lendemain au tribunal, elle est déshabillée, attachée à un chevalet, fouettée et torturée, mais refuse de sacrifier aux dieux. Renvoyée en prison, elle voit surgir un grand dragon roux à la barbe d'or, aux dents de flammes et aux yeux de perles, qui s'empare d'elle et l'avale. Mais les mains en croix de Marine déchirent les entrailles du monstre et elle sort indemne du ventre du dragon mort. Surgit alors un démon sous l'apparence d'un homme noir, qui lui reproche d'avoir tué son frère le dragon. Marine lui tire les cheveux, le fait tomber et pose son pied sur sa nuque en l'insultant. S'ensuit un long dialogue au cours duquel Marine fait avouer au démon, appelé Belcel, tous ses méfaits. Dépité d'être vaincu par une *sancta puella*, il lui donne une leçon de démonologie en se référant au *Livre de Jannès et Mambré*[45]. Finalement, Marine le ligote par un signe de croix. Le lendemain, Olibrius lui propose de se faire consacrer prêtresse de Diane, puis la fait déshabiller et ordonne de la brûler, puis de la noyer dans un bassin plein d'eau, pieds et poings liés. Mais le diable ne peut vaincre une chaste *puella Christi*. Elle prie pour que cette eau soit pour elle celle du baptême[46] : aussitôt, une colombe descend du ciel, portant une couronne. La scène entraîne la conversion de 85 hommes et femmes. Avant sa décapitation, Marine obtient une heure pour prêcher à ses frères et sœurs et leur demander de prier pour elle. Enfin, sa tête coupée est emportée au ciel par des anges, tandis que Théotime enterre son corps.

Une troisième sainte, Euphémie de Chalcédoine, mérite de figurer parmi les prédicatrices. Si le concile de Chalcédoine de 451 a contribué à sa notoriété, son culte est attesté dès le IVe siècle, en Orient comme en Occident, et il se pourrait que son histoire ait été diffusée par des versions de sa *Passion* antérieures à celles qui nous sont parvenues : en effet, sur une peinture décrite par Astérius d'Amasée à la fin du IVe siècle, Euphémie porte le manteau des philosophes et subit des tortures absentes des textes conservés[47]. Tandis que la première *Passion* latine connue, traduite du grec peut-être dès le Ve siècle et copiée dans le manuscrit de Montpellier, présente Euphémie comme une vierge martyre classique subissant toutes sortes de tourments[48],

---

44 On notera que ce nom en hébreu signifie « brebis » ; sous la plume de son hagiographe, Marine se considère comme *agna Christi*, et il en va de même pour Julienne dans sa *Passion*.

45 Il s'agit d'un livre apocryphe vétéro-testamentaire dont on ne possède plus que quelques fragments. Voir notamment Pierre MARAVAL, « Fragments grecs du Livre de Jannès et Jambré (Pap. Vindob. 29456 et 29828 Verso) », dans *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, t. 25, 1977, p. 199-207 ; Albert PIETERSMA, *The Apocryphon of Jammes and Jambres the Magicians*, Leiden, Brill, 1994 et en dernier lieu ID., « Two More Fragments of the Vienna Jammes and Jambres », dans *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, t. 49, 2012, p. 21-29.

46 La scène rappelle celle du baptême de Thècle : cf. *Actes de Paul*, IV, 9, trad. Willy RORDORF, dans Écrits apocryphes, *op. cit*., n. 3, t. 1, p. 1139-1140.

47 HALKIN, *Euphémie, op. cit*., n. 25, p. 1-3 et GOULLET et VERDO, « Passio Eufemie », *op. cit*., n. 24.

48 *Passio Euphemiae*, BHL 2708, éd. Boninus MOMBRITIUS, *Sanctuarium seu Vitae sanctorum*, 2e éd., Paris, A. Fontemoing, 1910, t. 2, p. 454-459. Pour la version BHL 2708c, très proche, voir Angel FABREGA GRAU, *Pasionario Hispanico*, Madrid-Barcelone, Consejo

la deuxième version, copiée dans le légendier de Turin, comporte quelques variantes intéressantes [49].

Sous Dioclétien, un groupe de chrétiens de Chalcédoine est arrêté par le proconsul Priscus. La jeune vierge Euphémie, fille de sénateur, se déclare chrétienne et exige d'être arrêtée avec eux. Après un interrogatoire classique, tandis que le proconsul impose des tortures adaptées à chacun, Euphémie est encouragée par les autres à résister en suivant l'exemple des cinq vierges sages [50]. La deuxième version ajoute ici une référence à Marie, reine des vierges, entourée des chœurs virginaux chantant des hymnes. Après une tentative de corruption par des femmes, puis une tentative de viol en prison, Euphémie est soumise au supplice de la roue, auquel elle échappe avec l'aide d'un ange. Dans la deuxième version, Euphémie se met alors à prêcher à la foule, ce qui est rapporté au proconsul : « Elle enseigne publiquement la loi chrétienne à tout le peuple ! ». Après d'autres supplices, variables selon les versions [51], Euphémie sort indemne d'un vivier rempli de bêtes marines dans une scène qui rappelle le baptême de Thècle. Contrairement à la mort paisible de la première version, la deuxième la fait mourir frappée d'un glaive.

Dans la deuxième version, ce n'est plus tant la virginité individuelle de la sainte que son inclusion dans le chœur collectif des vierges sous la houlette de Marie qui est au cœur du récit : l'*agna immaculata* est devenue l'une des *famulae Dei* servant Dieu avec les anges [52]. En outre, l'une des causes du martyre réside dans l'arrogance de ses discours et de ses prédications au peuple.

D'autres récits, souvent très romancés, mettent en scène des couples et insistent sur les relations conjugales des martyres, tout en attribuant le beau rôle aux femmes. La *Passion* d'Adrien et de ses compagnons, dont l'héroïne principale est son épouse Nathalie, nous a été transmise par différentes versions grecques et latines dont la

---

Superior de Investigaciones Científicas, 1960, t. 2, p. 338-345. Ces versions correspondent à la traduction de la version grecque BHG 619d et ont été toutes deux copiées dans le manuscrit de Montpellier : cf. HEINZELMANN, « Ein karolingisches Legendar », *op. cit.*, n. 16, p. 220-221 (n° 20 et 31).

[49] *Passio Euphemiae*, BHL 2709. Ici, le proconsul Priscus est doté d'un maire du palais (*major domus*) et d'un chancelier (*cancellarius*), indices de son caractère plus tardif. Ennode de Pavie († 521) semble n'avoir connu que la première : ENNODE DE PAVIE, *Carmina*, éd. Jacques-Paul MIGNE, *Patrologie Latine*, t. 63, Paris, 1847, col. 331 ; contrairement aux *Passions* conservées, il qualifie la sainte de *virago* (sur ce terme, voir Anne-Marie HELVÉTIUS, « *Virgo et virago*. Réflexions sur le pouvoir du voile consacré d'après les sources hagiographiques de la Gaule du Nord », dans Stéphane LEBECQ, Alain DIERKENS, Régine LE JAN et Jean-Marie SANSTERRE, éd., *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe-XIe siècle)*, Lille, Université Charles de Gaulle, 1999, p. 189-203, à la p. 190).

[50] Cf. Mt, 25, 1-13.

[51] La deuxième version supprime les références au livre de Daniel de la première : voir GOULLET et VERDO, « Passio Eufemie », *op. cit.*, n. 24, p. 773-774.

[52] *Passio Euphemiae*, BHL 2708, éd. MOMBRITIUS, *Sanctuarium*, *op. cit.*, n. 48, p. 457 : *Illa autem iacebat sicut agna immaculata coram Deo* ; BHL 2709 selon ms. Turin : *Ego enim modo coepi me inter Dei famulas conputare* (p. 782) et *Illa autem Dei est famula, cum illa Deus est et angeli* (p. 785).

tradition et la date demeurent problématiques[53]. La *Passion* latine se présente comme un récit d'aventures pittoresques, émaillé de nombreux dialogues en style direct.

Sous Maximien, un groupe de chrétiens de Nicomédie est arrêté. L'un des officiers de l'empereur, Adrien, impressionné par leur constance, se convertit et demande à être emprisonné avec eux. Son épouse Nathalie se réjouit à cette nouvelle car elle-même est chrétienne sans oser l'avouer : elle va donc le visiter en prison et l'encourage à subir le martyre. Le récit alterne ensuite les interrogatoires et les séjours en prison, où Nathalie soigne les prisonniers et ne cesse de les exhorter, accompagnée par des diaconesses et d'autres femmes. Lorsque l'empereur interdit la visite de ces femmes, Nathalie se tond les cheveux et se travestit en homme, bientôt suivie par ses compagnes. Sans subir elle-même le martyre, elle souhaite partager le sort de son mari dans l'au-delà, en tant que *consors* des martyrs. Quand les bourreaux brisent les pieds des prisonniers, elle exige qu'ils coupent aussi la main d'Adrien. Les martyrs meurent et leurs corps sont brûlés, mais des pluies éteignent le feu et des chrétiens emmènent les corps en bateau à Byzance. Nathalie, qui conserve cachée la main d'Adrien, s'arrange pour éviter que leur union ne soit polluée par un remariage imposé, puis décide de tout quitter et navigue jusqu'à Byzance, où elle est accueillie par un groupe de frères et sœurs qui ont renoncé à tout pour servir Dieu au tombeau des martyrs. Après avoir déposé la main à côté du corps d'Adrien, Nathalie meurt paisiblement[54], assurée par une vision de rejoindre son mari, et son corps est placé à côté des autres.

Cette *Passion* offre à la fois une ode à l'amour conjugal et la démonstration que les mérites d'une chaste épouse qui refuse le remariage et se comporte virilement sont équivalents à ceux des martyrs. L'amour chaste est également au cœur d'un autre récit non moins pittoresque, celui de la *Passion* de Luceia de Rome, dont le texte, moins diffusé, ne nous a été transmis qu'en latin et dont l'époque de rédaction pourrait se situer vers 500[55].

La vierge Luceia est une *sanctimonialis* de Rome faite prisonnière par le roi barbare Aceia, qui l'emmène dans sa patrie et veut la corrompre en raison de sa beauté. Quand elle le prévient qu'elle est sous la protection de son puissant fiancé Jésus-Christ, il prend peur, la traite avec honneur et lui fait préparer un *cubiculum* dans sa maison, où elle vivra avec douze compagnes sans être inquiétée par les hommes. En échange, elle prie pour lui et pour ses proches, ainsi que pour ses victoires militaires. Vingt ans plus tard, à la suite d'une vision, Luceia demande au roi de lui permettre de retourner à Rome, où elle doit subir le martyre. Aceia, craignant d'être privé de sa protection, décide de quitter sa famille et ses biens pour l'accompagner, « non comme un loup, mais comme une brebis du Christ ». Lorsque Luceia est arrêtée à Rome par le préfet, Aceia exprime le désir de subir le même sort que celle qu'il appelle sa

[53] État de la question dans Van Acker et Goullet, « Passio Adriani », *op. cit.*, n. 26, qui constatent que les versions transmises par Turin et Montpellier sont assez différentes (p. 339). Sur le culte, voir aussi Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, éd. Alain Boureau *et al.*, Paris, Gallimard, 2004, p. 1375.

[54] Ici encore, l'influence de Thècle est évidente, notamment pour les visites de Nathalie en prison, la tonsure et le travestissement, puis la mort paisible : voir *Actes de Paul*, ch. 18, 25, 40 et 43, *op. cit.*, n. 6, p. 1134, 1136, 1141 et 1142.

[55] Heinzelmann, « Passio Luceiae », *op. cit.*, n. 27.

domina[56], dont il a préservé la chasteté pendant vingt ans. Au préfet qui lui rétorque qu'il n'est pas chrétien, il affirme croire qu'il le deviendra par l'effusion de sang. Ils sont décapités avec vingt autres chrétiens.

Cette curieuse relation de couple chaste entre la moniale et son roi servira de transition pour aborder une dernière catégorie de saintes, martyres ou non : celles que les textes font vivre en contexte monastique. La plus célèbre est Eugénie de Rome, dont la première *Passion* latine, qui précède les versions grecques et orientales, fut écrite à Rome vers la fin du ve siècle, avant de faire l'objet d'un remaniement[57]. Tandis que le manuscrit de Turin nous transmet la deuxième version remaniée, celui de Montpellier contient un texte hybride[58] ; mais le remaniement ne modifie pas la trame du récit[59].

Sous Commode, la jeune païenne Eugénie vit à Rome avec son père Philippe, sa mère Claudia et ses frères jusqu'au jour où son père est nommé préfet d'Alexandrie. En Égypte, Philippe chasse les chrétiens de la cité et veut marier sa fille, âgée de seize ans et bien instruite en grec et en latin. Mais Eugénie veut conserver la chasteté, découvre les *Actes de Paul et Thècle* et décide d'aller visiter les chrétiens avec ses deux eunuques, Protus et Hyacinthe. Émue par ceux qui chantent leur dieu jour et nuit, elle se tonsure et se travestit en homme pour se joindre à eux. Elle se présente avec ses eunuques à leur maître, l'évêque Helenus, comme trois frères venus de Rome et souhaitant devenir chrétiens. Bien qu'averti par une vision de leur identité et du sexe d'Eugénie, Helenus les accueille avec joie : instruits puis baptisés, ils sont reçus dans son monastère d'hommes. Le narrateur raconte alors un miracle accompli jadis par Helenus contre le mage Zareas. Pendant ce temps, les parents d'Eugénie se désolent d'avoir perdu leur fille et font édifier une statue d'or à son effigie. Trois ans plus tard, Eugénie est élue abbé du monastère : craignant qu'une femme ne puisse présider à des hommes, elle finit par accepter, convaincue par un passage de l'Évangile (Mc, 10, 42-44). Sa réputation de thaumaturge attire la veuve Melanthia qui, guérie de sa fièvre, simule d'autres maladies pour fréquenter le bel abbé et lui faire des avances. Éconduite, elle l'accuse devant le préfet d'attentat à la pudeur. Arrêtée et interrogée,

---

56 Dans les autres *Passions*, c'est ainsi que les fiancés appellent leur promise et les maris, leur épouse. On notera cependant qu'Aceia, dans sa patrie, était marié et avait des enfants.

57 WHATLEY, « Passio Eugeniae », *op. cit.*, n. 28, et voir aussi E. Gordon WHATLEY, « More than a Female Joseph: The Sources of the Late-Fifth-Century *Passio Sanctae Eugeniae* », dans Stuart MCWILLIAMS, éd., *Saints and Scholars. New Perspectives on Anglo-Saxon Literature and Culture in Honour of Hugh Magennis*, Cambridge, DS Brewer, 2012, p. 87-111.

58 Ms Turin : deuxième version avec abréviations (= BHL 2666, éd. Héribert ROSWEYDE, *Vitae Patrum*, 2e éd., Anvers, Plantin, 1628, p. 340-350, réimpr. dans Jacques-Paul MIGNE, éd., *Patrologie Latine*, t. 73, Paris, 1849, col. 605-620) ; Ms Montpellier : première version (= BHL 2667, éd. MOMBRITIUS, *Sanctuarium*, *op. cit.*, n. 48, p. 391-397) puis deuxième à partir du milieu du ch. 7 de l'édition de Rosweyde.

59 Il consiste principalement dans la suppression des références aux *Actes de Paul et Thècle* et dans la réécriture de certains passages afin de les actualiser par rapport aux réalités du VIe siècle – notamment les professions de foi, le mode opératoire des guérisons (le signe de croix devient l'onction d'huile), mais aussi les détails de la vie monastique, comme le supérieur (*is qui praeest* devient *abbas*) ou les prières (les veilles et chants divins deviennent les heures canoniques), etc. Voir aussi DI MARCO, « Sante nude », *op. cit.*, n. 11, p. 70-73.

Eugénie ôte sa tunique, se dévoile femme et avoue son identité. Le préfet reconnaît sa fille et se fait baptiser avec sa femme et ses fils. Après quelques péripéties, Philippe est assassiné par des païens et la famille rentre à Rome, où Eugénie et sa mère convertissent de nombreuses matrones et vierges, parmi lesquelles la nièce de l'empereur, Basilla. Mais de nouvelles persécutions conduisent au martyre d'abord Basilla, ensuite les eunuques et finalement Eugénie qui, après diverses tortures et une apparition du Christ en prison, périt par le glaive le jour de Noël.

Dans la *Passion* d'Eugénie, le martyre apparaît comme secondaire : il s'agit avant tout d'une *Vie* romancée, qui s'inspire de divers apocryphes et de romans antiques pour offrir un récit haut en couleurs aux allures de centon[60]. La *Vie* d'Eufraxie de Constantinople semble s'en être inspirée, mais présente un récit nettement plus sage et, cette fois, dépourvu de véritable martyre. Les différentes versions grecques et latines ne présentent que peu de variantes entre elles : il s'agit d'un même texte, dont le seul témoin complet est le légendier de Turin. Sa date et son contexte de rédaction demeurent inconnus[61].

Sous Théodose, un couple de sénateurs chrétiens, Antigone et Eufraxie, se vouent à la chasteté après avoir mis au monde une fille nommée également Eufraxie. À la mort d'Antigone, la fillette est confiée par sa mère au couple impérial, qui lui prépare un beau mariage. Mais sa mère est alors demandée en remariage, à l'instigation de l'impératrice mais à l'insu de l'empereur. Mortifiée, Eufraxie part en Égypte avec sa fille et multiplie les donations aux églises et aux monastères. Un monastère féminin dirigé par une diaconesse (appelée plus loin abbesse) attire leur attention par la sévérité de sa règle. La diaconesse soumet la petite Eufraxie à un véritable interrogatoire pour savoir si elle souhaite vivre au monastère et lui montre une image du Christ. Eufraxie l'embrasse et se voue au Christ, avec l'accord de sa mère. La diaconesse lui confère l'habit monastique. Après la mort de sa mère, Eufraxie, âgée de douze ans, est sollicitée par son fiancé, mais elle lui répond qu'elle renonce au mariage et confie tous ses biens à l'empereur. Commence alors le récit de sa vie monastique, parsemée d'épreuves. De pénibles jeûnes et travaux manuels lui sont imposés, tandis qu'une sœur jalouse ne cesse de la provoquer. Voyant qu'elle résiste aux tentations, le diable tente de la tuer à plusieurs reprises : noyée dans un puits, blessée en coupant du bois, tombée d'une échelle, brûlée en cuisinant, elle échappe à tous les dangers. Après avoir réalisé des guérisons miraculeuses et des exorcismes, elle meurt à trente ans, bientôt suivie par son amie la moniale Julia et par l'abbesse ; toutes trois sont enterrées ensemble.

Ce récit, calqué sur les *Passions* de martyres, se termine par une mort paisible au monastère et les tortures sont remplacées par des accidents domestiques, mais toujours présentés comme l'œuvre du diable.

---

[60] Sur les nombreuses sources utilisées par l'auteur, voir Whatley, « More than a Female Joseph », *op. cit.*, n. 57, qui renvoie aux *Actes de Paul et Thècle*, au *Testament des douze Patriarches*, à la lettre de Pélage à Demetrias (sur Joseph et la femme de Putiphar), à un poème de Proba sur la création d'Ève (pour le dévoilement), et aux histoires grecques d'Agnodikè (femme médecin) et Phrynè (pour le dévoilement et la statue d'or).

[61] Goullet, « Vita Eufraxiae », *op. cit.*, n. 29 ; Montpellier présente de nombreuses lacunes, accidentelles.

La portée de ces récits au Moyen Âge

Les récits de cet échantillon limité présentent bien des points communs : tous sont dédiés à des héroïnes qui traversent de multiples épreuves et s'en sortent victorieuses avec l'aide de Dieu. Leur engagement dans la chasteté ou la virginité leur confère un véritable charisme allant parfois jusqu'à la *parrhesia*, une liberté absolue de parole susceptible d'être perçue comme une provocation publique[62]. Les textes les plus anciens avaient pour but d'édifier les aristocrates romaines en leur fournissant des modèles à imiter, fondés sur le renoncement à la chair, tout en les divertissant par des récits inspirés des romans antiques qu'elles avaient l'habitude de lire.

Mais cette littérature répondait encore aux attentes d'un large public dans les siècles ultérieurs. Ce succès est-il dû à la réputation des lieux de culte de ces saintes ou à la diffusion de leurs reliques ? On peut certes imaginer que les pèlerins qui faisaient la tournée des sanctuaires de Rome disposaient de textes relatant la vie des saints qui y étaient honorés. Quant à sainte Agathe, l'ancienneté de son pèlerinage est attesté par la *Passion* de Lucie. Ce facteur a donc joué un rôle dans certains cas, mais pas dans tous : Luceia, par exemple, ne dispose d'aucun lieu de culte connu en Occident. À l'inverse, la circulation des textes a pu parfois précéder le culte et justifier la quête ultérieure de reliques.

Ces textes étaient-ils lus publiquement à tous les fidèles par le clergé ? De fait, dans certains manuscrits, surtout à partir du Xe siècle, les récits sont divisés en *lectiones* ; mais les nombreuses allusions qu'ils contiennent à des textes apocryphes les rendaient peu aptes à un usage liturgique régulier. De toute évidence, le public le plus friand de ces récits devait être celui des monastères, et en particulier celui des communautés doubles ou féminines. Ainsi, c'est bien le modèle d'Eugénie que la jeune Fuscine est invitée à suivre par son frère Avit de Vienne. De même qu'Eugénie, incertaine de son sort, consultait l'Évangile, ainsi la vierge Consortia trouve-t-elle la réponse qu'elle cherche dans la *Passion* d'Eugénie[63]. Quand Venance Fortunat compose pour l'abbesse Agnès de Poitiers un poème sur la virginité, il énumère notamment Euphémie, Agathe, Thècle et Eugénie parmi le troupeau des vierges associées à Marie[64]. Et lorsque l'Anglo-Saxon Aldhelm, vers 700, propose des modèles masculins et féminins de virginité à l'abbesse Hildelith du monastère double de Barking, il se réfère à Agathe, Lucie, Eugénie, Thècle et bien d'autres[65].

Après le temps des persécutions, ces vierges offraient-elles aux moniales médiévales des modèles imitables ? Les *Passions* les plus anciennes décrivent plutôt des expériences individuelles, exceptionnelles et difficiles à imiter. La figure de

---

62 Voir notamment Di Marco, « Sante nude », *op. cit.*, n. 11, p. 65 (avec bibliographie).

63 *Vita Consortiae virginis* (BHL 1925), éd. Daniel Papebroch, *A.A.S.S.*, Iun. IV, Anvers, 1727, p. 250-253, surtout c. 8, p. 251 (VIIe-VIIIe s.). Sur ce texte, voir Martin Heinzelmann, « L'hagiographie mérovingienne. Panorama des documents potentiels », dans Monique Goullet, Martin Heinzelmann et Christiane Veyrard-Cosme, dir., *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern, Thorbecke, 2010 (Beihefte der Francia, vol. 71), p. 58 et n. 139.

64 Venance Fortunat, *Poèmes*, *op. cit.*, n. 31, VIII, 3-4, p. 129-148.

65 Aldhelm, *De virginitate* I. *Prosa*, c. 44 et *De virginitate* II. *Carmen*, dans *Aldhelmi opera*, éd. Rudolf Ehwald, *M.G.H.*, *A.A.*, 15, Berlin, Weidmann, 1919, p. 296-298 et 431.

Thècle, par exemple, apôtre au féminin intimement liée à Paul, pouvait certes inspirer des conversions, mais était trop subversive pour pouvoir être imitée. Si la première *Passion* d'Eugénie inscrit celle-ci dans la succession de Thècle, elle démontre aussi l'incapacité de l'héroïne à se défaire de son corps féminin pour atteindre, comme Thècle, la virilité eschatologique d'un corps asexué : dans la vraie vie, imiter Thècle est impossible, car la femme reste une femme [66]. Dans la deuxième version, toute référence explicite à Thècle a disparu [67].

Il en va de même pour le thème de la prédication publique : si les plus anciennes *Passions* mettent en scène des héroïnes qui, telles Julienne ou Marine, jouent un rôle actif dans les conversions et les prédications publiques, ce rôle s'atténue dans les textes ultérieurs. Dans la deuxième version de la *Passion* d'Euphémie, par exemple, ses persécuteurs lui reprochent d'avoir osé « enseigner la loi chrétienne à tout le peuple » ; quant à Eugénie, après avoir enseigné aux hommes dans son monastère égyptien, elle se contente de convertir les femmes de l'aristocratie romaine. Eufraxie, pour sa part, ne prêche plus du tout. Cette évolution correspond certes au durcissement de la législation ecclésiastique, qui tend à limiter l'accès des femmes aux ordres ecclésiastiques. Toutefois, si les efforts déployés par les conciles mérovingiens du VIe siècle pour supprimer le statut de diaconesse demeurèrent vains, c'est peut-être aussi parce que la littérature martyriale était truffée de diaconesses, comme dans la *Passion* d'Adrien et Nathalie ou la *Vie* d'Eufraxie [68].

Dans les *Passions* plus récentes, l'expérience individuelle cède le pas devant l'expérience collective, voire communautaire. Ainsi Luceia, qualifiée de *sanctimonialis*, vit pendant vingt ans dans ce qui ressemble à un monastère, sans en porter le nom : enfermée dans un espace clos inaccessible aux hommes, elle prie avec douze compagnes pour le salut du roi et de sa famille. Dans la *Passion* d'Adrien et de Nathalie, la prison apparaît comme une sorte de communauté double où vivent ensemble les prisonniers masculins et leurs visiteuses féminines ; plus tard, à Byzance, Nathalie rejoint la communauté de frères et sœurs qui ont renoncé à tout pour servir Dieu au tombeau des martyrs. Cette évolution « monastique » est encore plus évidente dans la *Passion* d'Eugénie, puis dans la *Vie* d'Eufraxie, qui fournit tous les détails de la règle suivie au monastère. Les héroïnes de ces *Passions* représentaient des modèles de sainteté nettement plus accessibles à des moniales. Dans les murs du monastère d'Eupraxie, le martyre était devenu un combat ascétique pour l'acquisition des vertus contre les tentations diaboliques. La victoire ultime demeurait d'ailleurs collective :

---

66 Voir les réflexions, intéressantes et complémentaires, de DELIERNEUX, « Virilité », *op. cit.*, n. 11, p. 196-202, et de DI MARCO, « Sante nude », *op. cit.*, n. 11, p. 70-73.

67 Le nom de Thècle, qui figure aussi notamment dans la *Passion* de Julienne, ne peut pour autant être considéré comme un indice d'ancienneté, puisque son culte et sa *Passion*, transmise en différentes versions dont l'une figure dans le manuscrit de Montpellier, continueront à jouir d'une grande notoriété au Moyen Âge.

68 Voir en dernier lieu Gary MACY, *The Hidden History of Women's Ordination. Female Clergy in the Medieval West*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 67-74, qui, parmi les nombreux témoignages anciens de l'existence de diaconesses, ne tient pas compte des *Passions* des martyres.

la deuxième *Passion* d'Euphémie intègre explicitement son héroïne au chœur céleste des vierges, sous la houlette de Marie.

Dès le VIe siècle, ces saintes martyres apparaissent en série, par exemple sur la mosaïque de Saint-Apollinaire-le-Neuf à Ravenne ou sous la plume de Venance Fortunat, ce qui accrédite l'hypothèse de l'existence précoce de légendiers regroupant leurs *Passions*. Il ne s'agit plus de se revendiquer d'une seule sainte patronne particulière[69], mais de s'inspirer de toutes : désormais, le groupe fait sens, davantage que l'exemple individuel. Cette évolution se renforcera encore sous la plume d'Aldhelm ou de Bède le Vénérable, mais aussi dans les litanies et les légendiers. Il semble que les autorités ecclésiastiques aient tout d'abord tenté de remanier les textes les plus subversifs ou d'en produire de nouveaux pour concurrencer les anciens, mais sans grand succès : l'attrait de cette littérature était tel que les anciennes versions continuaient de circuler parallèlement aux nouvelles. Par conséquent, la meilleure façon d'atténuer la portée de chaque texte consista à les noyer dans la masse. Les moniales furent invitées à lire ces récits tous ensemble afin de s'inscrire elles-mêmes dans la communauté des épouses du Christ, sans se prendre chacune pour l'élue unique.

En outre, l'effet de série renvoyait brutalement les moniales à leur condition charnelle de femmes. Nudité, lupanar, eunuques, tentatives de viol, pendaison par les cheveux, seins dévoilés voire mutilés : ces récits regorgent d'allusions à caractère sexuel liées au corps féminin. Plongées dans ces lectures, les moniales pouvaient difficilement se prendre pour de purs esprits ou s'identifier aux anges. Malgré le charisme de leur virginité, elles devaient comprendre que leur chair féminine les exposait jusqu'à la fin aux tentations diaboliques et les contraignait à l'ascèse la plus rude.

Venance Fortunat s'inspira de ces textes lorsqu'il rédigea sa *Vie de Radegonde* pour les moniales de Poitiers : selon lui, la sainte reine devenue diaconesse, puis moniale, n'ayant pas vécu au temps des persécutions, se fit martyre par elle-même en infligeant à sa chair toutes sortes de tortures et en s'astreignant à des tâches dégradantes[70]. À première vue, le message est clair et rejoint celui de la *Vie d'Eufraxie* : pour imiter Thècle ou Eugénie, il est inutile de courir les routes ou de rechercher l'aventure en Orient. Même en vivant paisiblement au monastère, une moniale peut atteindre un niveau de sainteté équivalent à celui des martyres. Mais un autre message peut se lire entre les lignes. Au moment où Fortunat écrit ce texte, après 587, des moniales de Poitiers menées par Clothilde et Basine se sont révoltées contre leur abbesse. D'après Grégoire de Tours, ces moniales de sang royal se comportaient comme d'arrogantes

---

[69] La vogue des prénoms de martyres chez les moniales témoigne à mon sens de cette habitude de se choisir une patronne particulière (cf. *supra*, n. 14). On en relève de nombreux exemples en Gaule franque, surtout du VIe au VIIIe siècle, mais l'enquête mérite d'être poursuivie.

[70] VENANCE FORTUNAT, *Vita Radegundis* (BHL 7048), éd. Yves CHAUVIN et Georges PON, « Le texte », dans Robert FAVREAU, dir., *La vie de sainte Radegonde par Fortunat. Poitiers, Bibliothèque Municipale, manuscrit 250 (136)*, Paris, Seuil, 1995, p. 56-113 (notamment aux ch. 21-26, p. 88-96). Notons que ce texte figure aussi dans le légendier de Turin.

princesses, humiliées d'être traitées comme des servantes [71]. Sans doute préféraient-elles chanter les louanges à Dieu avec les anges que d'effectuer des tâches serviles, et c'est pour leur donner une leçon d'humilité que Fortunat présente Radegonde comme une *nova Martha*, prête à nettoyer les latrines [72].

Comme dans la *Passion* d'Euphémie, l'*agna immaculata* devait devenir une simple *famula* parmi les autres. Mais les moniales n'étaient pas toutes disposées à suivre ce modèle. Les hagiographes postérieurs utiliseront cette littérature à des fins variées, qui mériteraient de plus amples recherches.

---

[71] Grégoire DE TOURS, *Decem Libri Historiarum*, IX, 39 et X, 15-16, éd. Bruno KRUSCH, dans *M.G.H.*, *S.S.R.M.*, I, 1, Hanovre, Hahn, 1951, p. 460 et 501-509.

[72] Venance FORTUNAT, *Vita Radegundis*, *op. cit*.,, n. 70, ch. 17, p. 84 : *ut nova Martha* (cf. Lc 10, 38-42) et ch. 23, p. 92 (latrines).

Des images, des reliques, des onguents miraculeux et une sorcière : à propos de quelques données du dossier hagiographique de Jeanne-Marie de Maillé (1331-1414)

Jean-Marie Sansterre

Le 28 mars 1414, la pénitente et visionnaire Jeanne-Marie de Maillé mourait à Tours, en réputation de sainteté, à l'âge de quatre-vingt-deux ans. Devenue veuve à quelque trente ans après un mariage sans union charnelle avec Robert, seigneur de Sillé-le-Guillaume dans le Maine, cette noble dame de Touraine refusa de se remarier et choisit de mener une vie d'ascèse et de pauvreté qui la fit tardivement passer dans la « mouvance franciscaine ». Elle fut reçue en 1386 dans une cellule jouxtant le couvent des Cordeliers de Tours et elle prit l'un d'eux comme confesseur, Martin de Boisgaultier. Celui-ci rédigea sa *Vita* peu après sa mort et fut l'une des chevilles ouvrières de l'enquête diocésaine menée en 1414-1415 en vue de l'ouverture d'un procès de canonisation qui n'eut pas lieu [1]. Jeanne-Marie ne fut béatifiée qu'en 1871 [2]. En marge de son intérêt pour l'étude de la sainteté féminine dans les derniers siècles du Moyen Âge [3], le dossier permet de glaner diverses données assez concrètes, vues bien

---

[1] *Vita ven. Mariae de Mailliaco*, dans *Acta Sanctorum*, Mart. t. 3, Anvers, 1668, p. 737-747 [sera cité *Vita*] ; *Processus informativus pro canonizatione D. Mariae de Maillye*, *ibid.,* p. 747-765 [sera cité *Processus*]. Un complément à l'édition de l'enquête : Ubald d'Alençon, *Extraits de manuscrits tourangeaux sur la B. de Maillé, le B. Hélie de Bourdeille*…, Paris, [s. éd.], 1903, p. 5-8.

[2] Cf. André Vauchez, « Notre-Dame-de l'Hermitière : mutations et continuité d'un culte populaire du xve au xixe siècle », dans « Homo *religiosus* », autour de Jean Delumeau, Paris, Fayard, 1997, p. 588-596, ici p. 589-590.

[3] Cf. Thérèse Griguer, « La sainteté en Touraine au xve siècle (*La vie et le procès de canonisation de Jeanne-Marie de Maillé*) », dans *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, t. 91, 1984, p. 27-37, et surtout André Vauchez, « Influences franciscaines et réseaux aristocratiques dans le Val de Loire. Autour de la Bienheureuse Jeanne-Marie de Maillé (1331-1414) », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 70, 1984, n° 184, p. 95-105,

sûr à travers un prisme hagiographique, et notamment miraculeux, que l'historien doit accepter comme l'expression de croyances et de mentalités ; j'en relèverai quelques-unes susceptibles d'intéresser mon vieil ami Alain Dierkens.

Des images de la Vierge et de deux autres saints

J'ai déjà été amené à évoquer le dossier de Jeanne-Marie dans une récente étude sur le rôle respectif des images et des reliques dans la diffusion de la *virtus* des saints en France aux XIVe et XVe siècles, mais en me limitant à de brèves observations. Comme l'enquête commença quelques jours après son décès et porta sur sa longue vie plus que sur ses miracles *post mortem*, il n'y a rien d'étonnant à ce que l'on ne parle pas, contrairement à d'autres procès canoniques, d'effigies de la sainte femme. En outre, si la dévotion de celle-ci envers les images des saints marque sans conteste sa piété, le dossier met davantage en évidence sa vénération des reliques [4]. Pour les figures des saints − la *Vita* souligne par ailleurs l'importance attachée comme *memoriae Passionis* à deux images sur parchemin, l'une du Crucifié, l'autre des *Arma Christi* [5] −, je reviendrai ici avec plus de détails sur trois faits significatifs. Au point suivant, il sera question de quelques épisodes concernant les reliques qui ont été seulement mentionnés dans l'étude précédente.

Selon la *Vita*, Jeanne-Marie, à l'âge de six ans, cueillait des fleurs pour les images des saints et offrait à celle de la Vierge les guirlandes de roses qu'on lui apportait [6]. Dans les premières années de sa vie de pénitente, après une apparition de Marie, elle se demanda chaque jour comment inciter ses proches à la louer et lui rendre gloire. Finalement, pour avoir le cœur tranquille, elle fit réaliser trois statues de la Vierge, qui apparaissent ainsi comme les supports privilégiés de la dévotion à son égard, chose tout à fait normale à l'époque. Deux statues étaient destinées à la collégiale Saint-Martin de Tours, l'une pour le niveau supérieur du chœur des chanoines, l'autre pour

repris sous le titre « Une "sainte femme" du Val-de-Loire à l'époque de la guerre de Cent Ans : Jeanne-Marie de Maillé (1331-1414) », dans ID., *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses,* Paris, Cerf, 1987 (Histoire), p. 225-236. La biographie édifiante, mais bien documentée du P. Léopold DE CHÉRANCÉ, *La Bienheureuse J.-M. de Maillé,* Paris et Couvin, Vve Ch. Poussielgue/ Maison Saint-Roch, 1905 (Nouvelle Bibliothèque Franciscaine, vol. 17) rend encore des services.

[4] Jean-Marie SANSTERRE, « La substitution des images aux reliques, et ses limites, dans la diffusion de la *virtus* des saints (espace français, fin XIIIe-XVe siècles) **»,** dans *Analecta Bollandiana*, t. 36, 2018, fasc. 1 (sous presse), texte correspondant aux notes 155-165.

[5] Toute jeune fille, elle portait cachée entre sa poitrine et son vêtement une *imaginem Crucifixi in pergamino depictam* pour imprimer dans son cœur la mémoire de la Passion, *Vita,* 2, p. 737. Bien plus tard, pour inciter les autres à s'en souvenir, elle fit peindre *in pergamine* ce qu'elle avait continuellement à l'esprit, les plaies du Christ, sa mort salutaire, la croix décorée de son sang, les crachats, les clous, la lance, la pâleur, la chair rouge, le vinaigre et l'éponge, la couronne d'épines, le fiel, le roseau, *Vita* 34, p. 744. Cf. Kathleen KAMERICK, *Popular Piety and Art in the Late Middle Ages. Image Worship and Idolatry in England 1350-1500*, New York et Houndmills - Basingstoke, Palgrave, 2002 (The New Middle Ages), p. 146, ces passages étant évoqués à titre de comparaison.

[6] *Vita*, 1, p. 737, qui y voit une annonce de la sainteté future.

l'autel des reliques à la sortie du chœur[7]. Elle voulut que la seconde fût appelée « la Vierge de douce consolation (*Virginem de dulci consolatione*) » selon une pratique courante d'individualisation de l'image dont s'inquiéta le concile provincial de Rouen en 1445, « car de telles dénominations sont chez beaucoup occasion de superstition, comme s'il y avait plus dans une image que dans une autre (*nam talia sunt occasio superstitionis in multis, quasi sit plus in una imagine quam in alia*) »[8]. Elle fit porter humblement la troisième statue par un homme pieux à la chapelle de l'ermitage de la Planche-de-Vaux qu'elle avait fondée en l'honneur de Notre-Dame à une vingtaine de kilomètres de Tours dans la forêt de Champchevrier, domaine de sa famille. Elle accompagna le porteur ; tous deux allaient pieds nus sans se soucier des fossés, de la boue et des ronces ; « ils passaient doucement comme un navire en mer, au point de paraître avec raison voler et non marcher (*velut navis in mari leniter pertransibant, ut merito volasse non incessisse viderentur*) »[9]. Description hagiographique certes, mais rendant à merveille une profonde dévotion mariale centrée sur des images particulières[10].

Dans sa déposition lors de l'enquête, maître Jean Tennegot, chanoine de la collégiale Saint-Martin de Tours, souligna entre autres combien la dame de Sillé – comme on continuait à l'appeler – eut à cœur d'obtenir une image de saint Étienne pour l'autel qui lui avait été dédié à Saint-Martin. Elle avait beaucoup de dévotion pour ce saint et, obéissant à l'injonction d'une voix céleste, elle avait demandé aux chanoines que fût érigé l'autel en question à l'un des piliers de l'église. Celui-ci était resté longtemps sans image. Une vision avait amené Jeanne-Marie à insister, sans résultat. Elle s'en désolait encore lorsque, pendant le carême 1413, un an avant sa mort, elle tomba gravement malade au point de recevoir l'extrême-onction. Elle éprouvait d'autant plus de remords qu'elle avait un jour échappé miraculeusement à la chute d'un lourd candélabre alors qu'elle priait devant l'autel en question. Remise de sa maladie, elle se rendit donc au chapitre et obtint enfin gain de cause : les chanoines firent sculpter et peindre pour l'autel une Lapidation de saint Étienne[11]. On ignore les raisons du retard à se conformer à une pratique alors courante, mais qui ne s'avérait manifestement pas obligatoire. Aurait-on hésité devant le coût d'une œuvre pour ce qui n'était encore qu'un simple autel adossé à un pilier ? Ce fut seulement après

[7] *Vita*, 16, p. 740.

[8] *Rothomagense concilium provinciale anno MCCCXLV*, VII, dans Joannes Dominicus MANSI et alii, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* vol. 32, Paris, Hubert Welter, 1902, col. 27. Cf. Jean-Marie SANSTERRE, « Entre sanctuaires et images : individualisation locale et unicité du même personnage céleste (XIIe-première moitié du XVIe siècle) », dans Nicolas BALZAMO et Estelle LEUTRAT, éd., *L'image miraculeuse. Théories, pratiques et représentations dans le monde chrétien (XIVe-XVIIe siècles)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes (Renaissance), sous presse, ici texte correspondant aux notes 38-41.

[9] *Vita*, 16, p. 740.

[10] Un témoignage évoque, par ailleurs, une guérison miraculeuse de Jeanne-Marie dans la chapelle, non loin de la statue, à la suite d'une apparition de la Vierge, *Processus*, 80, p. 763. Une autre vision est mise en rapport avec sa prière prosternée devant une statue mariale de l'abbaye de Beaumont-lez-Tours, *Processus,* 50, p. 757. Cf. aussi *Vita*, 39, p. 745 : un possédé guéri à Sainte-Marie-la-Riche s'écrie qu'il voit l'image de la Vierge.

[11] *Processus*, 25-27, p. 752.

l'installation de l'image qu'une autre dame, celle de Ramefort, fonda une chapellenie à cet autel[12]. Le témoignage de Jean Tennegot fait en tout cas apparaître le retard comme un manquement déplorable.

C'est précisément d'une image associée à un autel dont il est question dans la déposition écrite de Jean Dallée, juge à Tours. Son fils unique, gravement malade, ne pouvait prendre qu'un peu d'eau et se trouvait dans un état de faiblesse extrême. La mère obtint, par l'intermédiaire d'un frère mineur, l'intervention de Jeanne-Marie. Celle-ci courut à la chapelle de l'église franciscaine qui était dédiée à saint Yves, fêté ce jour-là [13]. Elle fit célébrer aussitôt la messe sur l'autel devant l'image du saint et offrit des cierges en suppliant Dieu et Yves pour l'enfant. Au moment où sa mère entendit, de sa maison située à proximité, la cloche sonner pour l'élévation du corps du Christ, l'enfant guérit, ce que la dame de Sillé sut d'avance par une révélation du Saint-Esprit. Elle envoya quelqu'un apporter de la nourriture à l'enfant qui put se rendre ensuite auprès d'elle. Jeanne-Marie le présenta à l'autel de saint Yves, refusant pour elle-même le miracle[14]. Dans ce prodige où jouent la double intercession de Jeanne-Marie et d'Yves ainsi que la célébration de la messe, l'ensemble formé de l'image et de l'autel rendait présent le saint, que l'autel ait ou non contenu une parcelle de ses reliques[15].

Des reliques : visions authentificatrices, acquisitions et incidents

Lors de l'enquête, Pierre des Aubuys, vicaire de la collégiale Saint-Martin de Tours, évoqua, d'après les dires de la sainte femme, les pèlerinages de la dame de Sillé à divers sanctuaires. Un jour, elle se rendit à Loches pour y vénérer la ceinture de la Vierge conservée dans la collégiale Notre-Dame, qui, on le sait, n'était pas le seul sanctuaire à revendiquer la possession de la relique[16]. Comme elle était arrivée au couvent des Franciscains de Loches et passait la nuit à prier dans leur église, elle eut une vision de la ceinture. Le lendemain, il s'avéra que la ceinture qu'on lui montra à Notre-Dame était semblable à celle de la vision[17]. Dieu avait ainsi certifié pour sa servante l'authenticité de la relique. Une autre fois, selon le même témoin, elle fut invitée par sa parente la dame de Beauçay, près de Loudun (Vienne), à assister à la cérémonie où la dame ferait donation à l'église des Franciscains de Loudun de la tête d'une des Onze mille vierges qu'un évêque dominicain lui avait donnée. Jeanne-

---

[12] *Processus*, 27, p. 752.

[13] Le saint breton Yves Hélori (†1303) qui lui serait apparu, peu après la mort de son époux, pour l'inciter à abandonner le monde, *Vita*, 9, p. 738-739.

[14] *Processus*, 83 et surtout 84, p. 764.

[15] Les reliques déposées dans un autel ne comprenaient pas nécessairement celle du saint patron, cf. Sansterre, « La substitution », *op. cit.*, n. 24.

[16] Cf., centré sur la relique de Loches, Daniel Schweitz, « Une ceinture de la Vierge pour accoucher selon la tradition », dans *Le Val de l'Indre*, t. 5, 1993, p. 27-46. Je remercie vivement l'auteur de m'avoir procuré une copie de cet article. En dernier lieu, sans mentionner cette étude : Isabelle Cartron, « Variations autour d'un objet : la ceinture des femmes du haut Moyen Âge », dans Laurent Jégou, Sylvie Joye, Thomas Lienhard et Jens Schneider, éd., *Splendor Reginae : passions, genre et famille. Mélanges en l'honneur de Régine Le Jan*, Turnhout, Brepols, 2015 (Haut Moyen Âge, vol. 22), p. 129-137, ici p. 136.

[17] *Processus,* 52, p. 757.

Marie vint avec son confesseur. Elle passait la nuit à prier dans la chapelle du château, quand − en vision ou en réalité, le texte ne le dit pas − la tête fut enlevée de l'autel où elle était posée et lui fut présentée. Elle l'embrassa « de la manière habituelle » ; un jeune lui apparut alors et, le genou fléchi devant elle, l'embrassa à son tour. « Elle comprit par là que la tête était celle d'un homme, mais elle ne demanda pas son nom et il ne lui fut pas non plus révélé (*Et inde intellexit, quod caput praedictum erat unius viri : sed nomen ipsius non quaesivit, nec etiam fuit sibi revelatum*) »[18]. La légende avait ajouté depuis le XIIe siècle quelques compagnons à la foule des compagnes de sainte Ursule[19]. La vision d'un jeune homme au lieu d'une jeune fille prouvait tout aussi bien, voire mieux par son étrangeté, l'appartenance de la relique à l'illustre compagnie. Comme ses membres se définissaient surtout par leur identité collective, il n'y avait pas lieu de connaître le nom du jeune martyr[20]. De toute manière, son attitude à l'égard de Jeanne-Marie importait davantage pour le procès de sainteté.

Dans sa déposition, Maître Jean Robert, chanoine de Saint-Martin de Tours, rapporta ce que la sainte femme avait raconté à propos d'une invention de reliques. Une nuit, à l'époque où elle logeait dans l'hospice de Saint-Martin, les saints Jean-Baptiste et Étienne lui apparurent gisant à terre, elle les invita humblement à se lever ; ils s'élevèrent dans les airs ; Jean lui fit un sermon sur le mépris du monde, puis ils disparurent. Quelques jours plus tard, Jeanne-Marie se rendit à l'église des Franciscains et apprit que l'on venait de trouver miraculeusement des reliques des deux saints, enfermées *indecenter* dans un autel de bois de la sacristie[21]. En l'occurrence, la vision, celle d'une pénitente laïque, notons-le, garantissait le caractère miraculeux de l'*inventio* et l'authenticité des reliques.

Il est également question de reliques des deux saints – différentes des précédentes – dans la suite du témoignage de Jean Robert, toujours d'après les dires de Jeanne-Marie. « Vers l'époque susdite », Jeanne-Marie se rendit à Sillé dans le Maine, la seigneurie de son époux d'où elle avait été chassée après sa mort. Elle demanda au seigneur du lieu, son neveu, à sa mère et à son épouse de bien vouloir lui montrer les reliques qu'ils avaient chez eux. Ils refusèrent sous le faux prétexte qu'elles se trouvaient au Mans. Une deuxième visite, après un certain temps, n'eut pas plus de résultat. La troisième fois, Jeanne-Marie fit la même demande en promettant de ne pas chercher à obtenir quelque chose. On apporta les reliques, parmi lesquelles il y avait deux dents de saint Jean-Baptiste et des ossements de saint Étienne, et on les posa sur l'autel de la collégiale Sainte-Marie de Sillé, au pied du château. Jeanne-Marie fit venir son confesseur (Martin de Boisgaultier ?) qui se trouvait à l'extérieur de la collégiale, car elle espérait qu'il demande quelque chose à sa place, ce qu'il ne fit pas. Les coffrets furent fermés et ramenés au château alors que Jeanne-Marie restait dans

[18] *Processus*, 57, p. 758.

[19] Maud Burnett McInerney, *Eloquent Virgins from Thecla to Joan of Arc,* New York et Houndmills-Basingstoke, Palgrave, 2003, p. 123-124.

[20] Cf., à propos de ce passage, Scott B. Montgomery, *St. Ursula and the Eleven Thousand Virgins of Cologne. Relics, Reliquaries and the Visual Culture of Group Sanctity in Late Medieval Europe,* Oxford − Berne… , Peter Lang, 2010, p. 38.

[21] *Processus,* 40, p. 755. Jeanne-Marie voulut les placer *honorifice* dans de précieux reliquaires : *Vita,* 31, p. 743.

l'église. Soudain, les reliques furent rapportées et reposées sur l'autel. Se conformant au souhait de sa mère, le fils offrit avec celle-ci à sa tante une dent de Jean-Baptiste et une parcelle des ossements de saint Étienne, un présent qu'elle reçut humblement à genoux[22]. C'était une façon de la satisfaire sans se départir pour autant de la *virtus* protectrice des deux saints, assurée par un patrimoine familial sacré conservé non pas dans la collégiale fondée par les seigneurs de Sillé, mais au château sans doute dans une chapelle castrale comme à Beauçay. L'épisode trouverait sa place dans une recherche encore à mener pour ce type de trésors spirituels moins étudiés que ceux des princes[23].

La suite de la déposition concerne précisément un don princier. À Angers vers 1388, Jeanne-Marie reçut de Marie, reine de Sicile et duchesse d'Anjou, deux dents de saint Étienne – envers qui on a vu qu'elle avait une grande dévotion[24] – et de quoi constituer un petit reliquaire de cristal pour les déposer. Les aumônes que les fidèles lui avaient données lui permirent de faire réaliser, selon un procédé fréquent[25], une image en argent doré du saint martyr tenant dans la main droite le *vasculum* de cristal. Elle confia l'image et les reliques à la garde du sacristain des Cordeliers d'Angers[26]. Commence alors le récit d'un incident dont le chanoine Jean Robert fut sans doute informé non seulement par Jeanne-Marie, mais aussi par son confesseur Martin de Boisgaultier qui y fut mêlé.

Pour revenir à Tours, Jeanne-Marie avait obtenu en prêt un char à dames avec son équipage. Elle sépara l'image de saint Étienne et le *vasculum* de peur qu'ils ne fussent brisés par les chocs du chariot. Elle les mit dans deux petits coffrets, l'un avec de l'or (pour dorer) et de l'argent, des anneaux, des perles et des pierres précieuses, sans doute le fruit de riches aumônes, et l'autre contenant une bourse fermée par des nœuds argentés et une parcelle du cilice de l'ancien duc de Bretagne Charles de Blois († 1364), le père de la reine Marie, que l'on s'était employé en vain à faire canoniser[27]. Les coffrets furent placés dans la besace du frère Martin, où se trouvaient un livre de prières (un collectaire) ainsi qu'un peu de pain et de fromage, et celle-ci fut déposée dans le char à dames. En route, non loin d'Angers, la besace tomba dans

[22] *Processus*, 41, p. 755.

[23] Bien plus considérables et mieux documentés, cf. notamment Murielle Gaude-Ferragu, « Le prince et les restes saints : le culte des reliques à la cour (1369-1416) », dans Ead., Bruno Laurioux et Jacques Paviot, éd., *La cour du prince. Cour de France, cours d'Europe, XIIe-XVe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2011 (Études d'histoire médiévale, vol. 13), p. 377-398, et plusieurs articles de Carola Fey, dont « Beobachtungen zu Reliquienschätzen deutscher Fürsten im Spätmittelalter », dans Andreas Tacke, éd., *« Ich armer sundiger mensch ». Heiligen- und Reliquienkult am Übergang zum konfessionellen Zeitalter,* Göttingen, Wallstein, 2006 (Schriftenreihe der Stiftung Moritzburg, vol. 2), p. 11-36.

[24] Cf. *Processus*, 25-27, p. 752 (*supra,* n. 11).

[25] Par ex., Edina Bozóky, « Private Reliquaries and Other Prophylactic Jewels : New Compositions and Devotional Practices in the Fourteenth and Fifteenth Centuries », dans Sophie Page, éd., *The Unorthodox Imagination in Late Medieval Britain*, Manchester et New York, Manchester University Press, 2010, p. 115-129, ici p.116.

[26] *Processus,* 42, p. 755.

[27] Cf., avec la bibliographie indiquée, Sansterre, « La substitution », *op. cit.*, texte correspondant aux n. 75-100.

les prés de Belle Poule à l'insu des occupants du chariot qui ne s'en aperçurent que le soir, à l'hôtellerie sur la Loire en face du monastère Saint-Maur. Jeanne-Marie se fia en la miséricorde divine. Le lendemain, deux frères mineurs en route pour le chapitre général de Bourges l'informèrent que les reliques de saint Étienne se trouvaient chez le sacristain de l'église franciscaine d'Angers. Revenus à Angers, la dame et son confesseur apprirent du sacristain qu'un avocat avait d'abord déposé en cachette les reliques sur un autel secondaire de ladite église, et qu'ensuite, craignant qu'elles ne se perdent, il les avait remises au frère en guise d'offrande à l'église franciscaine. Le sacristain lui avait dit qu'elles appartenaient à la dame de Sillé et l'avait interrogé sur l'image d'argent que l'autre, épouvanté, nia avoir vue. Jeanne-Marie le fit venir, insista pour qu'il restituât ce qu'il détenait encore et l'interrogea sur ce qui était arrivé. Alors qu'il chevauchait par les prés de Belle Poule, l'avocat avait trouvé deux coffrets dont il décrivit le contenu sans parler de l'image. Il avait donné la bourse et les coffrets à deux parents, mais il restituait à présent le morceau d'or, les anneaux, les perles et les pierres précieuses ainsi qu'une autre bourse pour remplacer celle donnée. Un peu plus tard, des nautoniers rapportèrent la besace de frère Martin trouvée non loin de là. Le chanoine Jean Robert en conclut qu'il s'agissait d'un miracle obtenu par les prières de Jeanne-Marie[28].

Jeanne-Marie avait ainsi bénéficié pour elle-même de l'aide divine que, selon l'enquête, elle avait à diverses reprises obtenue pour que d'autres retrouvent des objets perdus ou volés[29]. En l'occurrence, la perte définitive de l'image de saint Étienne importait manifestement peu au regard de la récupération de ses reliques. Et celles-ci, plus pour le témoin en 1414 que pour Jeanne-Marie en 1388, comptaient davantage que le morceau du cilice de Charles de Blois dont la cause de canonisation n'avait pas abouti : il est seulement question « d'un autre reliquaire » découvert dans un des coffrets[30]. On aura noté aussi l'attitude de l'avocat, qui, dès le départ, n'osa pas conserver les reliques contrairement au reste de sa trouvaille et prit, pour elles, le risque de révéler son identité. C'était sans doute dû à leur importance, que l'avocat pourrait fort bien avoir reconnue grâce à la statuette dont il se garda de parler, car le fait même de posséder des reliques n'avait rien d'exceptionnel à l'époque pour des laïcs de divers milieux sociaux[31]. Toujours est-il que, par son origine noble, ses hautes relations et sa réputation de sainteté, Jeanne-Marie disposait d'un capital de « protection privée » plus élevé que la moyenne et que, selon un témoignage à l'enquête, elle l'utilisait pour autrui. Une femme d'Angers raconta un miracle qui eut lieu lors d'un séjour

---

[28] *Processus*, 42-47, p. 755-756.

[29] *Processus,* 6, art. VI, p. 748 ; 23, p.751 ; 77, p. 762 ; 86, p. 764.

[30] *Processus*, 46, p. 756.

[31] Cf. BOZÓKY, « Private Reliquaries », *op. cit.* ; EAD., « Les moyens de la protection privée », dans Philippe FAURE, dir., *La protection spirituelle au Moyen Âge = Cahiers de recherches médiévales (XIIIe-XVe siècle)*, t. 8, 2001, p. 175-192 ; Gabriela SIGNORI, *Räume, Gesten, Andachtsformen. Geschlecht, Konflikt und religiöse Kultur im europäischen Mittelalter*, Ostfildern, Thorbecke, 2005, p. 138, 144-145 ; Sarah BLICK, « Common Ground. Reliquaries and the Lower Classes in Late Medieval Europe », dans James ROBINSON et Lloyd DE BEER, éd., *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, Londres, The British Museum, 2014, p. 110-115.

de Jeanne-Marie dans sa ville. Sollicitée par une mère dont l'enfant ne pouvait plus prendre de nourriture, Jeanne-Marie pria avec elle dans la chapelle mariale de l'église des Cordeliers, puis ordonna de porter à l'enfant et de poser sur sa poitrine « les nombreuses reliques de saints qu'elle avait avec elle » (*multas reliquias sanctorum quas ipsa domina* – Jeanne-Marie – *secum habebat*), dont la *virtus* se combinait ainsi avec son intercession auprès de la Vierge, la médiatrice par excellence [32].

Une relique prestigieuse, que Jeanne-Marie ne garda pas pour elle, fit l'objet d'un miracle rapporté par le chanoine de Saint-Martin Jean Tennegot. À une époque qu'il ne précise pas, la dame de Sillé avait reçu « de Dieu » une portion du bois de la Sainte Croix. Elle décida de la diviser en deux morceaux pour les placer chacun dans une croix d'argent dorée qu'elle fit réaliser pour l'occasion, l'une destinée à la collégiale Saint-Martin de Tours, l'autre à l'église du couvent franciscain de la même ville. Lorsque le lecteur du couvent procéda avec un petit couteau au partage du bois sur l'autel de Saint-François, du sang jaillit qui fut mis dans les deux croix avec le bois [33]. Contrairement à d'autres surgissements de sang divin, le miracle ne fut nullement à l'origine d'un culte du Saint Sang ou de l'objet d'où il avait jailli. Le chanoine Tennegot ignorait son existence avant que Jeanne-Marie le lui raconte pour expliquer que depuis lors, à sa requête, le prêtre célébrant la grand-messe à Saint-Martin montait à l'autel avec en mains ladite croix en souvenir de la Passion. La dame voulut savoir alors si le sang se trouvait encore dans la croix ; Jean Tennegot répondit que cela le concernait peu puisqu'il n'était en charge ni de la fabrique de la collégiale, ni de ses objets précieux, mais qu'il s'informerait volontiers [34]. Conclusion peu banale d'un récit miraculaire dont la finalité était non pas d'exalter le prodige, mais bien celle qui en bénéficia tant elle avait dans son cœur la Passion et le mystère de la Croix [35].

Des onguents devenus miraculeux

Après la mort de son époux, Jeanne-Marie retourna un certain temps au château de Maillé en Touraine. Selon la *Vita*, elle s'y s'occupa, sans relâcher pour autant ses prières, de toutes sortes de bonnes œuvres avec sa mère – Jeanne de Montbazon « apparentée à la famille royale de France » [36] – et « elle apprit d'elle le moyen et l'art de fabriquer des onguents (*ab illaque didicit modum et artem conficiendi unguenta*) » [37]. La pratique à un tel niveau social d'un art relevant en l'occurrence d'une médecine familiale prise en charge par les femmes [38] n'était sans doute pas

---

[32] *Processus*, 69-70, p. 760-761, ici 70, p. 761.

[33] *Processus*, 24, p. 752

[34] *Processus*, 24, p. 752.

[35] Cf. le début du paragraphe. Caroline Walker Bynum, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York, Zone Books, 2011, p. 139, pense que le miracle « can be seen as objecting to division ». J'y verrais plus volontiers une marque de la sacralité du morceau de bois, mais ce n'est pas ainsi que le comprend le chanoine Tennegot.

[36] Vauchez, « Influences franciscaines », *op. cit.*, p. 96 = Id., *Les laïcs au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 226.

[37] *Vita*, 9, p. 738.

[38] Cf., par ex., Diane Watt, « Mary the Physician: Women, Religion and Medicine in the Middle Ages », dans Naoë Kukita Yoshikawa, éd., *Medicine, Religion and Gender in Medieval*

chose courante, mais il faudrait pour en être assuré mener une étude dans une matière qui ne m'est aucunement familière. Ce que je voudrais mettre ici en évidence, c'est la façon dont ces onguents furent perçus du vivant de Jeanne-Marie et peu après sa mort.

Reprenons donc le récit de frère Martin. Une fois établie à Tours, tout en se montrant attentive à la douceur de la parole divine entendue des prédicateurs, la dame de Sillé s'adonna aux œuvres de charité. Ainsi confectionnait-elle pour les malades des électuaires et d'autres choses propres à rétablir la santé [39]. Au début, les remèdes ne passaient pas, semble-t-il, pour miraculeux, puisqu'il est dit que Jeanne-Marie redoublait d'affection envers ceux qu'elle ne pouvait pas aider de la sorte et priait pour eux avec ferveur [40]. Le cas, relaté un peu plus loin, de la guérison d'un lépreux reste ambigu : Jeanne-Marie lui appliqua avec efficacité un onguent sur le ventre pour le soulager d'une occlusion et *finaliter* il fut complètement guéri [41]. La réputation des onguents fabriqués par la pénitente crût avec celle de sa sainteté et devint une manifestation sans cesse répétée de la faveur de Dieu envers sa servante durant la longue dernière étape de son parcours, celle où elle vécut dans une cellule extérieure du couvent franciscain de Tours. Elle n'oubliait pas, précise Martin de Boisgaultier, les maladies des pauvres dont la vue faisait horreur et elle avait une admirable compassion pour les lépreux. Elle cherchait à venir en aide aux malades de toutes ses forces…

> Ainsi donc, recueillant dans les champs, les jardins et les forêts diverses plantes médicinales, elle faisait des onguents ; parmi ceux qu'elle savait par expérience certaine se trouver dans la crainte de Dieu, elle mendiait humblement de la cire, de l'huile et d'autres substances liquides propres et utiles à cela. Dieu donna un si grand pouvoir à ces onguents que ceux qui en étaient oints étaient guéris. Il y a encore de cela des témoins presque innombrables.
>
> *Proinde in campis et in hortis et silvis herbas medicinales diversas colligens, unguenta conficiebat, resinam, ceram, et oleum, et liquores alios, ad hoc proprios et utiles, humiliter mendicabat inter illos, quos in Dei timore positos certa experientia agnoscebat. Huiusmodi unguentis tantam virtutem contulit Deus, ut sani fierent qui de illis ungebantur. Huius rei testes supersunt quasi innumerabiles* [42].

Invoquées dans l'enquête de 1414-1415 pour l'ouverture du procès canonisation, deux lettres de femmes de haute naissance attestèrent l'efficacité de ces onguents liée à l'intercession de Jeanne-Marie, ce qui contribuait à prouver sa sainteté. L'une, citée intégralement, émane de Marie, comtesse d'Alençon et du Perche. Peu après la mort de la dame de Sillé, elle souffrit beaucoup d'une inflammation de la mâchoire. « Je pris, dit-elle, son onguent et je m'en frictionnai la joue […] avec la grande confiance que je recevrais la santé par les mérites de cette bonne dame » (*acccepi unguentum eius eoque perfricui genam […] magna cum fiducia, quod per merita bonae illius Dominae reciperem sanitatem*) ; la douleur cessa aussitôt. La comtesse se l'appliqua

---

Culture, Woodbridge, D. S. Brewer, 2015 (Gender in the Middle Ages, vol. 2), p. 27-44, ici p. 39-43 : « Women and medicine in the medieval household ».

[39] *Vita,* 10, p. 739.

[40] *Vita*, 10-11, p. 739.

[41] *Vita*, 13, p. 739.

[42] *Vita*, 29, p. 742-743.

avec autant succès sur un œil malade et fit de même pour les yeux de son fils. Elle l'utilisa également pour venir en aide à un prisonnier qui avait perdu la parole, la vue et l'ouïe, et elle le fit en prenant soin de ne pas reconnaître un pouvoir intrinsèque, détaché de l'intercession de la sainte femme, à la substance devenue relique de contact : elle recommanda le prisonnier à la « bonne dame » et il recouvrit l'audition ; puis, elle oignit sa gorge de l'onguent en promettant de l'envoyer faire une neuvaine au tombeau de la dame s'il retrouvait la parole – il n'est pas question de la vue –, ce qu'il obtint après avoir fait lui-même le vœu conditionnel [43]. Le chanoine Jean Robert parle de l'autre lettre dans sa déposition ; c'était une demande de la très noble Charlotte de Bourbon, sœur de Jacques de la Marche, un des promoteurs de l'enquête ; Charlotte était devenue reine de Chypre en 1409 [44]. Elle écrivit à la Dame de Sillé « que son onguent, [celui] fait par les mains de ladite dame, qu'elle avait emporté avec elle en quittant la France, avait été totalement épuisé dans des œuvres pieuses et avait été utile à la santé de beaucoup » (*quod unguentum suum, manibus dictae dominae compositum, quod dum recessit a partibus Franciae secum detulerat, erat totaliter in piis operibus consumptum et pluribus profuerat ad sanitatem*) ; elle souhaitait donc que la dame lui en fasse parvenir [45]. On peut se demander si Jeanne-Marie ne limita pas ses dons en la matière à quelques femmes de ses réseaux aristocratiques susceptibles d'imiter ses œuvres de bienfaisance en plus de bénéficier d'un remède efficace pour elles-mêmes et leur famille.

Une « vieille sorcière »

La dernière donnée que j'aimerais relever se limite à quelques lignes de la *Vita* dans les chapitres consacrés à l'époque où la dame de Sillé était passée dans la « mouvance franciscaine ». Après avoir affirmé qu'avec l'aide de religieux bien formés à la prédication publique, elle amena au repentir « des devins, des sacrilèges et d'autres auteurs de maléfice » (*divinos et sacrilegos ceterosque maleficos*), Martin de Boisgaultier raconte l'anecdote suivante qui illustre aussi un des charismes de Jeanne-Marie, la prescience :

> Il y avait alors à Tours, une *vetula* jeteuse de sort et rebelle appelée Philomène qui refusait d'obtempérer aux pieuses injonctions de cette dame. Après avoir appelé le lecteur des Mineurs, dame Marie [Jeanne-Marie] lui dit : « Si cette femme entre dans l'église, elle n'en sortira pas sans s'être auparavant repentie et confessée ». C'est ce qui arriva, car, en entrant dans l'église, cette *venefica* porta ses regards sur le crucifix et bientôt dit en gémissant : « Je veux me confesser ». Après s'être confessée au lecteur, elle considéra aussitôt avec mépris et rejeta les herbes, les poudres, les signes magiques et les autres choses qu'elle avait décidé d'appliquer pour les sortilèges. Elle abandonna la ville et finit ses jours à Angers.

---

[43] *Processus*, 89-90 (ici 90), p. 765 ; cf. 20-21, p. 751 (témoignage du chanoine Jean Tennegot). La lettre évoque aussi trois miracles sans rapport avec l'onguent.

[44] VAUCHEZ, « Influences franciscaines », *op. cit.*, p. 100-101 = ID., *Les laïcs au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 230-232.

[45] *Processus,* 34, p. 754.

> *Turonis tunc fuit quaedam vetula, sortilega et rebellis, nomine Philomena, quae piis monitis huius dominae obtemperare nolebat. Vocato lectore Minorum dicit domina Maria : Haec faemina si ecclesiam intraverit, non egredietur foras nisi prius poenitens fuerit et confessa. Et ita contigit* : *nam intrando ecclesiam ista venefica Cruxifixum inspexit, et mox ingemuit, dicens* : Volo *confiteri. Et facta confessione lectori protinus herbas et pulveres, characteres et cetera, quae sortilegiis applicare decreverat, despexit et proeicit* ; *reliquensque civitatem, Andegavis finivit dies suos*[46].

À ma connaissance, ce passage n'a pas été relevé dans les travaux consacrés à l'évolution des représentations et des fonctions de la *vetula* (littéralement « vieille femme ») au Moyen Âge, dont l'étude pionnière, encore fondamentale, de Jole Agrimi et Chiara Crisciani[47]. Qualifiée dans notre texte de deux termes, *sortilega* et *venefica*, relevant de la magie maléfique, de la sorcellerie, la *vetula* de Tours apparaît bien comme cette « figure de transition » évoquée par les deux auteures. L'ambivalence originelle de la *vetula*, guérisseuse et magicienne, fit place à une représentation fort négative qui finit par être chargée de références diaboliques. Nous ne sommes pas au terme de l'évolution dans le récit de frère Martin, écrit peu après le décès de Jeanne-Marie à une époque et dans une région où ne sévissait pas encore la répression de la sorcellerie démoniaque[48]. La « vieille sorcière » de Tours, dont les remèdes maléfiques pourraient être vus comme le pendant négatif de l'onguent miraculeux de Jeanne-Marie, n'est pas irrémédiablement liée au diable et à ses œuvres : elle se repent à la vue d'un crucifix dans l'église franciscaine et finit tranquillement ses jours.

Voilà donc un exemple, parmi tant d'autres, des chemins vagabonds que peut prendre « l'historien flâneur » cher à Patrick Henriet[49]. En rédigeant ce petit article, j'ai dû résister plusieurs fois à l'envie de me précipiter dans le bureau de mon ami Alain, pour, selon une vieille habitude, lui lire un passage curieux ou lui raconter une anecdote du dossier étudié. Ce n'était que partie remise…

---

[46] *Vita*, 40, p. 745.

[47] Jole Agrimi et Chiara Crisciani, « Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonctions de la *vetula* (xiiie–xve siècle) », dans *Annales ESC*, 48e année, 1993, n° 5, p. 1281-1308 ; Graziella Federici Vescovini, *Le Moyen Âge magique. La magie entre religion et science du xiiie au xive siècle*, Paris, J. Vrin, 2011 (Études de philosophie médiévale, vol. 97) [original italien : 2008], p. 78-84 ; Béatrice Delaurenti, « La sorcière en son milieu naturel. Démon et *vetula* dans les écrits sur le pouvoir des incantations », dans Martine Ostorero, Georg Modestin et Kathrin Utz Tremp, éd., *Chasses aux sorcières et démonologie. Entre discours et pratiques (xive-xviie siècles)*, Florence, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2010, p. 367-388 ; Jean-Patrice Boudet, « Femmes ambivalentes et savoir magique : retour sur les *vetule* », dans Anna Caiozzo et Nathelie Ernoult, dir., *Femmes médiatrices et ambivalentes. Mythes et imaginaires*, Paris, Armand Colin / Recherches, 2012, p. 203-213.

[48] Cf. Martine Ostorero, « Introduction : La répression de la sorcellerie aux marges du royaume de France à la fin du Moyen Âge », dans *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, t. 22, 2011, p. 211-215.

[49] Patrick Henriet, « Portrait de l'historien en flâneur », dans Philippe Gumplowicz, Alain Rauwel et Philippe Salvadori, éd., *Faiseurs d'histoire. Pour une histoire indisciplinée,* Paris, Presses universitaires de France, 2016, p. 131-148, des pages admirables dont on ne saurait assez recommander la lecture.

Comment faire passer le goût du martyre ? La répression des chrétiens japonais (XVIe-XVIIe siècles)

Jacques Marx

Un théâtre de la cruauté

Le martyrologe[1] des chrétiens japonais, pendant la période que l'on a appelée « le siècle chrétien » (XVIe-XVIIe siècles)[2], se distingue par sa cruauté, sa théâtralité baroque empreinte de pathétisme post-tridentin[3], et l'inventivité des bourreaux, qui n'a pas manqué de saisir d'horreur les voyageurs européens et les acteurs de l'entreprise évangélisatrice menée dans l'archipel nippon par la Compagnie de Jésus et les autres ordres missionnaires. Un épisode très connu de l'histoire missionnaire du Japon, la crucifixion des 26 martyrs de Nagasaki, franciscains et jésuites, sur la colline de Nichizaka en 1597, suscita une énorme émotion non seulement en Europe, mais dans l'espace missionnaire mondialisé du XVIe siècle, de la Chine aux Philippines, du

---

[1] Bibliographie des saints martyrs du Japon dans : Johannes Laures, *Kirishitan Bunko. A Manual of Books and Documents on the Early Christian Mission in Japan*, Tôkyô, Sophia University, 1940, part. II, p. 85-280 ; Laszló Polgar, S. J., *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980,* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1986, vol. II, n° 11906-11935. À compléter par Juan Ruiz de Medina, S. J., *El Martirologio del Japón (1558-1873*), Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1999. Pour la littérature hagiographique française : Léon Pagès, *Histoire de la religion chrétienne au Japon depuis 1598 jusqu'à 1651, comprenant les faits relatifs aux deux cent cinq martyrs béatifiés le 7 juillet 1867*, Paris, Ch. Douniol, 1870 ; Louis Charles Profillet, *Le Martyrologe de l'Église du Japon, 1549-1649*, Paris, Téqui, 1895.

[2] Charles Ralph Boxer, *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley, University of California Press, 1e éd. 1951, rééd. 1974.

[3] Marie-Christine Gomez-Géraud, « Le théâtre des premiers martyrs japonais : la leçon de théologie », dans *Revue des sciences humaines (Martyrs et martyrologes)*, t. 269, 2003, p. 175-187.

Japon à la Nouvelle Espagne. La liturgie sanglante de Nagasaki, sur un site faisant songer au Golgotha, qui semblait restaurer la passion du Christ, fut à l'origine de toute une littérature reproduisant les thèmes et les codes des *acta sanctorum*, adaptés à la sensibilité du temps, comme l'*Histoire de la glorieuse mort de vingt six chrestiens qui ont esté crucifiez par le commandement du roy de Jappon* (1600), du jésuite Luis Frois (1532-1597), traduit du portugais par Louis de Malfillastre [4] ; l'*Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón San Felipe* [5] de Juan Pobre de Zamora [6] *et le récit du drame publié par* Marcelo de Ribadeneira *dans son Historia de las islas del archipiélago filipino y reinos de la gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón* (1601), ces deux ouvrages conçus comme des relations hagiographiques à vocation édifiante, dans lesquelles les auteurs, impliqués dans la tragédie, cherchèrent aussi à justifier leur propre survie. Lope de Vega lui a même consacré une pièce de théâtre, intensément dramatisée [7], tandis qu'une gravure, devenue célèbre, de Jacques Callot [8], conservée au Musée lorrain de Nancy, probablement exécutée à l'occasion de la béatification prononcée par Urbain VIII, le 15 septembre 1627 (la canonisation, par Pie IX, fut célébrée le 8 juin 1862), contribuait à fixer dans les esprits l'image des martyrs, dont les noms étranges et mystérieux – Paul Mikki, Joachim Saccakibara, Léon Carasumaro, Pierre Sukégiro, etc. – entrèrent dans le calendrier catholique. En ce qui concerne les prêtres européens, les victimes étaient principalement des franciscains (six franciscains, trois jésuites, dix-sept fidèles japonais) : le fait n'est pas anodin, étant donné que si certaines publications issues de l'ordre de saint François prêtent évidemment aux crucifiés une puissante motivation au martyre – « (…) ressembler à Jésus-Christ en sa persécution et mort » [9] – d'autres sources leur reprochent d'avoir provoqué un « remuëment d'esprit et de religion » qui suscita l'inquiétude des autorités locales. En effet, contrairement à la prudente politique

---

[4] Luis Frois a consacré à l'événement un autre opuscule : *Récit véritable de la glorieuse mort de vingt et six chrestiens mis en croix, par commandement du roy du Jappon* (trad. Jean de Bordes), Paris, C. Chappelet, 1604.

[5] Juan Pobre (1550-1615), du couvent franciscain de Salamanque, avait été chargé de l'inspection de la mission franciscaine au Japon. Il fut témoin du supplice. Voir Charles Ralph Boxer, « Friar Juan Pobre of Zamora and his lost and found *Ystoria* of 1598-1603 (Lilly MS. BM 617) », dans *Portuguese Merchants and Missionaries in Feudal Japan, 1543-1640*, London, Variorum Reprints, 1996, p. 25-46.

[6] Écrite entre 1598 et 1603 pour servir à la cause de la béatification, le texte a été publié par Jesús Martínez Pérez, O. F. M. (Excma. Diputación Provincial de Ávila, 1997).

[7] Lope de Vega, *Triunfo de la Fee en los Reynos del Japón por los años de 1614 y 1615*, Madrid, por la viuda de Alonso Martin de Balboa a costa de Alonso Perez, 1618, rééd. James S. Cummins, Londres, Tamesis Books, 1965. Voir Christina H. Lee, « Lope de Vega and *The Martyrs of Japan* », dans Hilaire Kallendorf, éd., *A Companion to Early Modern Hispanic Theater*, Leiden, Brill, 2014, p. 229-248.

[8] João Paulo Oliveira e Costa, « Le jésuite Juan Batista Baeza et la communauté chrétienne de Nagasaki pendant la persécution des shoguns Tokugawa », dans Nathalie Kouamé, éd., *Histoire et missions chrétiennes*, t. 11 (*La Première évangélisation du Japon, XVIe-XVIIe siècles. Perspectives japonaises*), septembre 2009, p. 109-130, ici p. 111.

[9] Samuel Buirette, O. M., *La Vie et mort de vingt-trois martyrs de l'Ordre de Sainct François*…, Rouen, L. Du Mesnil, 1628, p. 161.

d'adaptation aux conditions locales adoptée en Asie par la Compagnie de Jésus, les franciscains avaient l'habitude d'exercer leur prédication de façon particulièrement ostentatoire [10], comme ce fut le cas en Chine où, désireux du martyre, ils marchaient dans les rues en brandissant des crucifix, exigeant au nom du Christ l'abandon des superstitions locales – ce qui conduisit à la proscription de la religion chrétienne [11].

Rappelons que ces exécutions massives sont intervenues dans le déroulement d'une longue séquence de persécutions entamées déjà vers les années 1555-1559 [12], poursuivies par d'autres supplices organisés en 1619 à Kyoto ; en 1622, à Nagasaki ; à Edo en 1623, avec la mise en place du « Grand Martyre », au cours duquel cinquante autres chrétiens furent à nouveau ou brûlés vifs ou décapités [13]. Très récemment encore, la reconnaissance de la cause des martyrs japonais s'est poursuivie, avec la béatification, le 24 novembre 2008, de Julien Nakaura, et de 187 autres correligionnaires, au cours d'une cérémonie présidée par l'archevêque émérite de Tokyo, en présence du cardinal portugais José Saraiva Martins, préfet émérite de la *Congrégation pour les causes des saints* et envoyé spécial de Benoît XVI. Si le nom de saint Julien Nakaura se détache du lot, c'est évidemment parce qu'il a fait partie de l'ambassade *Tensho* (1582-1590) [14] – dite des « quatre jeunes nobles » – envoyée à Rome, et qui peut être considérée comme le chant du cygne de la mission jésuite au Japon. Organisée sur recommandation d'Alessandro Valignano (1538-1606) [15], visiteur général des missions jésuites aux Indes orientales, l'ambassade avait été ordonnée

[10] [Anonyme], *La Béatification des trois premiers martyrs de la Compagnie de Jésus au Jappon…*, Paris, S. Chappelet, 1628, p. 17-18.

[11] Erik ZÜRCHER, « Giulio Aleni et ses relations avec le milieu des lettrés chinois au XVIIe siècle », dans Lionello LANCIOTTI, éd., *Venezia e l'Oriente*, Florence, L. Olschki, 1987, p. 106-135.

[12] GONOI TAKASHI, « Kirishitan. Les chemins qui mènent au martyre. Pour une histoire des martyrs chrétiens du Japon », dans KOUAMÉ, éd., *La Première évangélisation du Japon*, *op. cit.*, p. 43.

[13] Hubert CIESLIK, « The Great Martydom of Edo », dans *Monumenta Nipponica*, t. 10/1-2, 1954, p. 144.

[14] Paolo MEIETTO, *Relatione del viaggio, et arrivo in Europa et Roma de' Prencipi giapponesi venuti à dare obedienza à sua Santità*, Venise, Appresso H. Bartoli, 1585 ; Eduardo DE SANDE, S. J. , *De missione legatorum Iaponensium ad Romanam curiam, rebusque in Europa, ac toto itinere animaduersis dialogus... ab Eduardo de Sande Sacerdote Societatis Iesu*, In Macaensi portu, Societatis Iesu, 1590. Sur ce voyage, voir Judith BROWN, « Courtiers and Christians. The First Japanese Emissaries to Europe », dans *Renaissance Quarterly*, t. XLVII, 1994, n° 1, p. 872-906 ; Derek MASSARELLA, éd., *Japanese Travellers in Sixteenth-Century Europe. A Dialogue Concerning the Mission of the Japanese Ambassadors to the Roman Curia (1590)*, Londres, Hakluyt Society, 2012.

[15] Voir sa relation *Historia del principio y progresso de la Compañia de Jesús en las Indias Orientales (1542-1564)*, éd. Josef WICKI, S. J., Rome, Pontificia Universitas Gregoriana, 1944 ; et Jacques BÉSINEAU, S. J., éd., *Les Jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, Paris, Desclée De Brouwer, 1990. Pour sa vie et son œuvre, voir Josef Franz SCHÜTTE, S. J., *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, Rome, Edizioni di Storia e Letterature, 1951 ; Joseph Francis MORAN, *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*, Londres, Routledge, 1993.

par trois *daimyos* chrétiens de l'île de Kyūsh.[16] Le but du visiteur était évidemment de présenter au pape les fruits de l'évangélisation, afin de le persuader d'aider la mission, mais aussi de faire découvrir par la délégation japonaise la splendeur du monde chrétien, de façon à promouvoir la propagation de la foi dans leur propre pays. Les jeunes nobles, Itō Mansho (1570-1612), le plus jeune de la délégation ; Miguel Chijiwa (1567-1633) ; Martin Hara (1568-1639) ; et Julien Nakaura (1568-1633), arrivèrent à Lisbonne en 1584 et furent ensuite reçus par Philippe II, puis, successivement, par les papes Grégoire XIII (23 mars 1585) et Sixte V. Martin Hara fut forcé de quitter le Japon en 1614 et mourut à Macao, tandis que Chijiwa reniait sa foi, probablement par dépit à l'égard de la Société de Jésus, qui ne l'avait pas autorisé à poursuivre ses études de théologie en raison de son état de santé. Les quatre jeunes gens s'exprimèrent en latin, ce qui eut pour effet d'enthousiasmer les spectateurs !

Une théologie politique nationaliste

Il convient évidemment de cerner le contexte dans lequel s'est déroulée cette longue séquence répressive, incompréhensible si on ne la resitue pas dans le cadre de la politique d'unification et de centralisation menée par les initiateurs de l'État japonais contre les *daimyos* chrétiens. Inaugurée par Hideyoshi Toyotomi (1536-1598), auteur du premier décret anti-chrétien (1587)[17], poursuivie par les shoguns Tokugawa Ieyasu (1543-1616), et Iemitsu, de 1623 à 1651, elle s'inscrivait dans une stratégie globale visant à placer tous les pouvoirs, politiques, militaires et religieux, sous l'autorité de l'État. Nous savons en particulier que les shoguns s'irritaient de ne pas obtenir la fidélité de leurs vassaux, et leur reprochaient leur « insubordination »[18], mais qu'ils ne ciblaient pas seulement les chrétiens. Les puissants ordres religieux bouddhiques étaient également concernés, comme par exemple les adeptes du temple Honganji[19], dans l'actuelle ville d'Ôsaka, dont l'organisation s'apparentait à une monarchie religieuse ; et d'autres églises bouddhiques, comme la secte Tendai sur

[16] Ōtomo Sōrin Yoshishige (1530-1587), Arima Harunobu (1567-1612), et Ōmura Sumitada (1533-1587). Le premier avait rencontré François Xavier en 1551 et, bien que moine bouddhiste, se convertit au christianisme en 1578. Baptisé par Valignano en 1579, le second avait adopté pour nom de baptême Joao Protasio. Il fonda un séminaire destiné à la formation des futurs chrétiens, et aurait bénéficié d'une vision miraculeuse de la croix. Entré en conflit avec Tokugawa Yeyasu, il fut emprisonné, refusa de se faire *seppuku* (de se suicider par éventration) au nom de ses principes chrétiens, et périt décapité, ce qui lui valut les louanges d'Alphonse de Liguori (*Victoires des martyrs, ou Vies des plus célèbres martyrs de l'Église, par S. Alphonse de Liguori*, Avignon, Seguinin, 1828, 2e part., chap. 1, p. 316). Quant au troisième, il fut le premier converti japonais ; il ouvrit au commerce étranger le port de Nagasaki, dont il céda ensuite aux jésuites la propriété perpétuelle.

[17] Traduction anglaise du décret dans George Elison, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, Harvard University Press, 1973, p. 115-116.

[18] Masaharu Anesaki, « Psychological Observations on The Persecution of The Catholics in Japan in The Seventeenth Century », dans *Harvard Journal of Asiatic Studies*, t. 1/1, 1936, p. 13-27.

[19] Jérôme Ducor, *Terre Pure, Zen et autorité. La Dispute de l'ère Jôô et la Réfutation du Mémorandum sur des contradictions de la foi par Ryônyo du Honganji, avec une traduction annotée du Ha Anjin-sôi-no-oboegaki*, Paris, De Boccard, 2007.

le mont Hiei, près de Kyôto, une véritable confrérie militaire composée de moines-soldats. Dans les deux cas, Hideyoshi percevait la « menace » comme un danger pour « l'intégration nationale »[20], et dans ce contexte de tensions, malgré d'importantes divergences, il n'est pas étonnant que, pour se prémunir des fureurs du pouvoir, les représentants des grandes idéologies politico-religieuses présentes au Japon se soient ligués contre les « intrus aux longs nez » venus de l'Ouest.

Ainsi, les néo-confucéens, dont l'influence imprégnait les milieux lettrés, que cherchaient pourtant à circonvenir les jésuites en profitant d'*habitus* communs dans le partage et l'expression de certaines valeurs intellectuelles[21], apportèrent à la politique gouvernementale un soutien important, notamment parce que, pénétrés d'un très fort sentiment de respect à l'égard des valeurs filiales, ils reprochaient aux missionnaires d'avoir abandonné leurs familles et encouragé le célibat. L'un d'entre eux, Hayashi Razan (1583-1657), un idéologue de première force, qui avait réussi à réaliser une synthèse cohérente du shintoïsme et du confucianisme et qui, en outre, exerçait les fonctions de recteur de l'académie confucéenne du Yushima Seidō, sorte de haute école formant les cadres idéologiques de l'État japonais, se mit au service des Tokugawa, et fut l'instigateur d'une mesure emblématique de leur stratégie : l'édit de proscription du 7 janvier 1614. Ce dernier réitère, dans les termes de l'ordonnance de 1587, que les chrétiens importent dans le pays de mauvaises lois (elles autorisent, précise l'édit, la vénération des condamnés, allusion directe à la condamnation et au supplice du Christ), que la vraie doctrine des *kirishitan* est en réalité de « modifier le gouvernement du pays et d'obtenir la possession des terres »[22], etc. Il est alors ordonné que les *daimyos* renvoient tous les *bateren* (les pères) étrangers vers Nagasaki, et de là à Macao. Quant aux chrétiens japonais, ils doivent abjurer et revenir aux religions nationales. Le texte de l'édit est affiché dans tous les temples ; et ces derniers sont habilités à délivrer des certificats (*terauke seido*), que les gens auront l'obligation de porter sur eux en permanence, attestant que leurs porteurs ne sont pas chrétiens. Tandis qu'un groupe de 72 missionnaires rembarque pour Macao (une trentaine sont toujours sur place et exercent leur ministère clandestinement), les églises chrétiennes sont détruites, et des listes de chrétiens sont dressées.

Quant aux bouddhistes, dont les écoles fortement implantées, craignaient la concurrence chrétienne – due à certaines analogies doctrinales (comme le concept de la rétribution dans la vie future) – ils se retrouvèrent en état de guerre avec les missionnaires catholiques, accusés d'être les ennemis du Bouddha, de l'État japonais,

---

[20] Herman OOMS, *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570-1680*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 47 ; Nathalie KOUAMÉ, « L'État des Tokugawa et la religion. Intransigeance et tolérance religieuses dans le Japon moderne (XVIIe- XIXe siècles) », dans *Archives des sciences sociales des religions*, t. 137, 2007, p. 107-122.

[21] Comme ce fut le cas en Chine dans les académies de lettrés, les *shu yuan*, où les missionnaires jésuites menèrent des débats intellectuels de haut niveau. Voir John MESKILL, « Academies and Politics in the Ming Dynasty », dans Charles O. HUCKER, éd., *Chinese Government in Ming Times*, New York-Londres, Columbia University Press, 1969, p. 149-174 ; Jacques GERNET, « Recherches sur les académies en Chine », dans *Société et pensée chinoises aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Fayard, 2007, p. 95-104.

[22] BOXER, *The Christian Century*, *op. cit.*, p. 318.

et des *kamis* – ces innombrables et mystérieuses puissances vitales d'identité incertaine, comportant aussi bien des réalités humaines que des déités, voire des réalités matérielles, qui forment la quintessence de l'*ethos* religieux japonais. Un moine, Ishin Sūden (1569-1633), membre de la secte *zen* du Rinzai, semble avoir été l'un des instigateurs de la persécution anti-chrétienne. D'abord conseiller de Yeyasu Tokugawa, dont il rédigeait les *actes* diplomatiques (*Ikoku Nikki*, *Chronique des relations avec l'*étranger), ensuite de ses successeurs, il assumait de hautes fonctions religieuses, puisqu'il était responsable de l'administration des temples shintô et bouddhistes : c'est lui qui mit en forme en 1614 la doctrine officielle du *bakufu*[23] : le christianisme est une *hérésie* d'essence démoniaque, incompatible avec la « voie des dieux » suivie par le Japon. L'affirmation selon laquelle « le Japon est le pays des *kamis* », sera le fondement de l'idéologie *shinkoku*, qui s'installe désormais sur une position férocement nationaliste et anti-occidentale, comme on le voit dans le *Ha Daiusu* (*Deus réfuté*, 1620)[24] d'un apostat, Fabian Fucan (,c. 1565-1621), un ancien moine bouddhiste ayant vécu vingt ans en compagnie des jésuites. Avant de se raviser et de s'attaquer à la *dochiriina kirishitan*, Fucan avait été un polémiste de talent, adepte de la *disputatio* scolastique, rompu aux débats d'idées avec les lettrés japonais[25]. Mais désormais, lui aussi postule que le Japon est « le pays des dieux » : par là, il entend expliquer la coexistence, sur le sol de l'archipel, du *shintō*, du bouddhisme, de ses différentes variantes, et du confucianisme, conséquence, selon lui, d'un « mandat céleste » donné au Japon par Amaterasu, la déesse du soleil, ancêtre de tous les empereurs japonais. C'était affirmer la vocation spécifique d'un pays dont l'univers religieux a toujours été fondamentalement syncrétique : non seulement l'arrivée du christianisme au XVIe siècle, alors que l'amalgame entre le bouddhisme et le *shinto* était une réalité depuis longtemps établie, apparut comme une nouveauté perturbatrice, dangereuse pour l'ordre public, en liaison avec des puissances étrangères aux ambitions conquérantes ; mais l'exclusivisme des missionnaires, qui conduisit certains d'entre eux – comme en 1557 à Hirado, lorsque les pères brûlèrent des statues et des copies de *sutras* – à s'en prendre concrètement aux symboles des religions nippones, fut considérée comme un scandale au regard de l'*ethos* japonais[26].

On se trouve donc en présence d'une théologie politique, qui lie l'exercice de la religion au pouvoir et affirme clairement que, de la prospérité des religions locales sur la terre du Soleil Levant, dépend le bon exercice des lois civiles. Ceci conduit Fukan à entamer une critique des *Dix commandements* : le premier d'entre eux place le respect

---

[23] Littéralement « le gouvernement de la tente », c'est-à-dire le gouvernement militaire du shôgunat.

[24] Ce texte a été publié en traduction anglaise par ELISON, *Deus Destroyed*, *op. cit.*, p. 258-291.

[25] Martin REPP, « From *Disputationes* to Dialogue. An Inquiry into Forms of Religious Communication in Japanese Buddhism and European Christianity », dans Reinhard KIRSTE, Paul SCHWARZENAU et Udo TWORUSCHKA, éd., *Europa im Orient. Der Orient in Europa* (RIG 9), Balve, Zimmermann Druck, 2006, p. 44-59.

[26] HIGASHIBABA IKUO, *Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice*, Leiden, Brill, 2001, p. 92.

et l'obéissance à Dieu au-dessus de toutes les autres obligations ; qu'en est-il alors de nos devoirs vis-à-vis du souverain légitime ?

Violence et répression : « l'enchaînement » du pays

Le durcissement des mesures antichrétiennes devait aller croissant, surtout après l'insurrection de plusieurs milliers de paysans et de petits *samourais* chrétiens dans la région de Shimabara-Amakusa, en 1637-1638. Les insurgés, au nombre de plusieurs dizaines de milliers, menés par un jeune chrétien du nom de Amakusa Shirō Tokisada (1621-1638), dit « l'Enfant céleste », s'étaient retranchés dans le château de Shimabara, où ils furent assiégés par une armée placée sous le commandement du *daimyo* Toda Ujikane (1576-1655). Leur résistance, aux allures de jacquerie, dont le caractère millénariste coiffe en réalité de profondes causes économiques liées à la crise du féodalisme, fut inutile, et la révolte noyée dans un bain de sang. S'ensuivirent une série de mesures de coercition[27], jointes à la politique officielle d'« enchaînement » du pays connue sous le nom de *sakoku* – fermeture des frontières, limitation drastique des échanges humains, diplomatiques et commerciaux, avec l'étranger – qui ont très fortement conditionné la conscience religieuse des chrétiens japonais, puisqu'ils étaient désormais coupés de leurs origines spirituelles. Il semble d'ailleurs que, plus encore que la nécessité de se protéger des influences étrangères, cette décision obéissait à des objectifs internes de contrôle des individus[28].

Quoi qu'il en soit, les chrétiens durent désormais affronter une proscription structurée sur le modèle inquisitorial : recherche et identification systématiques des chrétiens dans les villages et les familles, apostasies forcées obtenues par la torture ; établissement d'un principe de responsabilité collective par regroupement de familles par cinq (*goningoumi*) – dans le cas où un chrétien était découvert dans une famille de cinq personnes, les quatre autres devaient mourir avec lui – ; encouragements financiers à la délation ; destruction systématique des symboles et des reliques témoignant d'une quelconque persistance de la foi chrétienne ; obligation de fouler aux pieds les *fumie* (les « icônes à fouler », c'est-à-dire des plaquettes de bronze représentant le Christ ou la Vierge Marie, sur lesquelles on demandait aux suspects de marcher ou de cracher) ; déclarations écrites d'apostasies en forme de serments. À partir de 1635, on observe également une extension du système *danka*[29] – un mode ancien d'affiliation volontaire à un temple sous forme d'une procédure bureaucratique d'enregistrement –, qui alla de pair avec la pratique de l'inspection religieuse pratiquée par des « intendants » (*baikan*), tandis qu'on procédait à la construction de temples bouddhiques sur les

---

[27] Masaharu Anesaki, « Prosecution of Kirishitan after the Shimabara rebellion », dans Stephen Turnbull, éd., *Japan's hidden Christians*, Tokyo, Synapse (Japan Library), 2000, vol. 2, p. 293-300.

[28] Willem Boot, « Maxims of Foreign Policy », dans *Itinerario. European Journal of Overseas History*, t. 24/2, 2000, p. 62-79, et Fumio Tamamuro, « Local Society and the Temple-Parishioner Relationship within the Bakufu's Governance Structure », dans *Japanese Journal of Religious Studies*, t. 28/3, 2001, p. 261-292.

[29] Kenneth Marcure, « The Danka System », dans *Monumenta Nipponica*, t. 40/1, printemps 1985, p. 39-67.

lieux où avaient autrefois existé des églises chrétiennes (par exemple le Honrenji, à Nagasaki, ouvert en 1620 sur l'ancien site de l'église San Juan Bautista).

Les moyens employés par les persécuteurs furent d'une violence inouïe, comme le montre la description que donne François Caron (1600-1672), directeur général de la VOC en 1647 [30], d'une des tortures le plus souvent employée, le supplice de l'*ana-tsurushi*, ou suspension au-dessus d'une fosse avec pendaison inversée, qui causait des douleurs tellement insupportables que, dans beaucoup de cas, l'apostasie était inévitable. C'est ainsi que Cristóvão Ferreira (1580-1650), procurateur de la mission jésuite, ne put supporter le supplice : après six heures de souffrances, il abjura, prit ensuite le nom japonais de Sawano Chûan, se fit immatriculer sur les listes d'un temple bouddhiste et composa, sous le titre *La Supercherie dévoilée*, un pamphlet violemment antichrétien qui pourrait être comparé à ses homologues occidentaux, comme *Le Testament du curé Meslier* ou les écrits du baron d'Holbach. Il fut aussi utilisé comme *meakashi*, c'est-à-dire comme agent de renseignement au service de l'Inquisition japonaise, et il participa même à des procédures judiciaires engagées contre certains de ses coreligionnaires, japonais et occidentaux : il était présent à Edo au procès précédant l'*ana-tsurushi* de trois jésuites, les pères Giovanni Battista Porro, Martinho Shikimi Ichizaemon, et Pedro Casui Kibe [31].

Les *Exhortations au martyre*

Pourtant, en dépit des moyens mis en œuvre – et malgré les apostasies fréquentes de la part des grands seigneurs – un certain nombre de convertis, surtout parmi les gens du peuple [32], recherchèrent ardemment le supplice ; des « confréries du martyre » furent même fondées afin de s'entraîner à l'héroïsme [33]. On tiendra compte, si l'on veut expliquer cette « appétition du martyre », de l'existence, dans les religions du Japon, d'importants rites de purification, de confession des péchés et de pratiques pénitentielles, qui ont certainement, dans les communautés christianisées, créé une atmosphère d'acceptation des souffrances, et joué un rôle dans la préparation au

[30] Jacques et Marianne Proust, éd., *Le puissant royaume du Japon. La description de François Caron (1636*), Paris, Chandeigne, 2003, Question XV, *La persécution contre les chrétiens romains*, p. 132. Né à Bruxelles dans une famille de huguenots d'origine française, François Caron avait été gouverneur de Taiwan. Il vécut plusieurs années au Japon, dont il connaissait la langue.

[31] *La Supercherie dévoilée. Une réfutation du catholicisme au Japon au xviie siècle*, éd. Jacques et Marianne Proust, Paris, Chandeigne, 2013, p. 18 ; Hubert Cieslik, « The case of Cristóvão Ferreira », dans *Monumenta nipponica*, t. 29, 1974, p. 1-54. L'histoire de Ferreira sert de point de départ à l'intrigue développée dans le drame historique *Silence. Trials of Faith* (2016) réalisé par Martin Scorcese, à partir du livre portant le même titre, écrit par le romancier japonais catholique Shûsaku Endo (trad. française, 1992).

[32] Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion*, Rutland, C. E. Tuttle Co., 1963, p. 251.

[33] Henri Bernard-Maître, « Le scandale Kirishitan », dans Christophe Marquet, éd., *Présences occidentales au Japon. Du « Siècle chrétien » à la réouverture du xixe siècle*, Paris, Cerf, 2011, p. 201-211, ici p. 208.

martyre[34]. Les flagellations privées et publiques, les processions pénitentielles, le plus souvent mises en scène par les franciscains, comme à Nagasaki en 1614, étaient d'ailleurs fréquentes.

Mais, bien entendu, on lisait aussi, dans ces mêmes milieux, les livres de spiritualité en provenance d'Europe. Dans les séminaires créés par les jésuites, on pouvait trouver toute une littérature de dévotion importée des pays ibériques, où s'exaltait la gloire de ceux qui furent exterminés en haine de leur foi. Les *Vies de Saints*, la lecture des *Flos sanctorum* inspirés de la *Légende dorée* médiévale et de ses avatars, avaient propagé dans les consciences un modèle qui rappelait quelque part une des valeurs culturelles fondamentales des sociétés extrême-orientales : la tradition du respect des ancêtres[35]. Les pères se sont certainement aussi fait l'écho des somptueuses célébrations festives mises sur pied en Europe à l'occasion des canonisations – ce fut le cas à Séville en 1628 lors de la cérémonie en l'honneur des martyrs de Nagasaki[36] – qui sublimaient la victoire de l'intégrité de l'âme sur la décomposition des corps. Par ailleurs, le *De Imitatione Christi* de Thomas a Kempis, qui invitait à l'imitation de la Passion, est traduit en japonais en 1581, comme l'avaient déjà été précédemment plusieurs collections de *Vies de saints* réalisées sur une presse de la petite ville de Kazusa, où se trouvait un collège jésuite. La méditation et la contemplation de la Passion est au demeurant un thème majeur de la progression spirituelle proposée par les jésuites à leurs ouailles[37].

Dans un premier temps, de 1591 à 1599, les écrits japonais sur le martyre que nous possédons n'en parlèrent qu'en se référant au passé de l'église chrétienne[38]. Ensuite, de 1602 à 1626, on assiste à la multiplication d'une série de manuels destinés à préparer les fidèles à la redoutable éventualité de la fin dernière. Les titres sont éloquents : *Exhortations au martyre*, *Instructions en vue du martyre*… On y répond à des questions essentielles. Pourquoi, par exemple, *Deus* permet-il la répression ? Les réponses sont diverses : Dieu n'abandonne pas les martyrs, mais remet à plus tard le châtiment des persécuteurs afin d'éprouver la foi des fidèles ; le martyre permet donc de distinguer les vrais des faux chrétiens ; il leur offre aussi l'occasion de s'élever dans la hiérarchie des honneurs promis à ceux qui veulent se rapprocher de lui. On y explique aussi les raisons de ne pas craindre les souffrances corporelles, qui sont

---

34 Minako DEBERGH, « Deux nouvelles études sur l'histoire du christianisme au Japon : II. Les pratiques de purification et de pénitence au Japon vues par les missionaires Jésuites aux XVIe et XVIIe siècles », dans *Journal Asiatique*, t. 272, 1984, p. 167-217, ici p. 169.

35 Ann M. HARRINGTON, « The *kakure kirishitan* and their place in Japan's religious Tradition », dans *Japanese Journal of Religious Studies*, t. 7/4, december 1980, p. 318-336.

36 Francisco LÓPEZ ESTRADA, « La relación de la fiestas por los mártires del Japón, de doña Ana Caro e Mallén (Sevilla), 1628 », dans Alonso DAMASO, éd., *Libro-Homenaje a Antonio Pérez Gómez*, Cieza, La Fonte que Mana y Corre, 1978, II, p. 51-73 ; et Sagrario LÓPEZ POZA et Nieves PEÑA SUEIRO, éd., *La Fiesta. Actas del II Seminario de Relaciones de Sucesos*, Ferrol, Sociedad de Cultura Valle Inclán, 1999.

37 Par exemple dans le *Spiritval Xvgvio no tameni yerabi atcumuru xuquanno manual...*, du père Gaspar LOARTE (Nagasaki, 1607), qui est une adaptation pour le Japon de textes de piété d'usage courant en Europe.

38 MASAHARU ANESAKI, « Writings on Martyrdom in kirishitan literature », dans *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, t. VIII, 1941, p. 20-65.

de l'ordre de l'impermanence, en comparaison de la damnation éternelle ; on y évoque l'aide surnaturelle que Dieu est susceptible d'apporter à ses fidèles en vue de supporter la douleur, et l'on y expose avec la plus grande fermeté l'obligation de ne pas résister aux persécuteurs, de ne pas prendre les armes – ce qui eut évidemment pour conséquence de disqualifier d'office les insurgés de Shimabara, qui ne pourront donc pas espérer la palme. Cette recommandation va de pair avec l'obligation formelle de ne pas haïr les juges et bourreaux, une disposition connue des magistrats instructeurs, dont la réaction fut parfois assez singulière.

Nous possédons par exemple un memorandum sur les chrétiens de 1658 (*Kirishito-ki*) [39], particulièrement intéressant du fait qu'il ne s'agit pas d'un texte de propagande, mais d'un manuel à usage interne. Son auteur, l'inquisiteur shogunal Inoue Chikugo no kami Masashige (1585-1661) [40] – un bureaucrate qui avait été auparavant vassal d'un *daimyo* chrétien – y détaille la conduite à tenir lors des interrogatoires de chrétiens. Il conseille en particulier de ne pas nommer de fonctionnaires spécialisés pour mener les interrogatoires des chrétiens suspects. En effet, dit le document, « (…) certains donnent l'impression d'être devenus chrétiens à force de fréquenter les prêtres », ce qui laisse deviner une réelle imprégnation des thèmes chrétiens dans la conscience religieuse japonaise, même dans le chef des persécuteurs ! Et il est également indiqué que, aux dires des *bateren*, Dieu serait susceptible de se porter au secours des suspects, en leur prêtant des capacités d'éloquence extraordinaires, et en obscurcissant au contraire les facultés des juges, rendus stupides et inefficaces dans leurs interrogatoires, raison pour laquelle il est instamment recommandé de ne jamais s'engager dans des controverses théologiques :

> Les fidèles de la religion [chrétienne] n'aimant que trop les disputes où l'on se plaît à ressasser les mêmes arguments, ils [les enquêteurs] débattent avec eux sur le problème de l'au-delà. Mais comme aucune des deux parties ne peut apporter de preuve de ce qu'elle avance, le débat devient une vaine dispute et, de l'extérieur, on a le sentiment que ce sont les préfets qui sont dans l'erreur ; même leurs vassaux pensent que la doctrine chrétienne contient du vrai. Tout ceci est parfaitement contraire à la morale [41].

Inoue Chikugo no kami portait le titre de *Shumon aratame yaku*, ce qui correspond en fait à une fonction d'« inspecteur général en charge de la persécution anti-chrétienne », responsable des opérations menées dans le cadre des « enquêtes sur les religions » (*Shumon aratame*), confiées à un bureau de coordination – en fait

---

[39] Le texte nous est connu par une compilation de 1797, œuvre du penseur confucéen Ōta Zensai.

[40] Ce personnage étrange, homosexuel, amant de Tokugawa Iemitsu, eut des contacts répétés avec la Compagnie hollandaise des Indes orientales. Voir Léonard Blussé, « The Grand Inquisitor Inoue Chikugano Kami Masashige, spin doctor of the Tokugawa Bakufu », dans *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, t. 7, 2003, p. 23-43. Une traduction allemande figure dans Gustav Voss, S. J. et Hubert Cieslik, S. J., éd., *Kirishito-ki und Sayo-yoroku. Japanische Dokumente zur Missionsgeschichte des 17. Jahrhunderts*, Tokio, Sophia University, 1940.

[41] Ôhashi Yukihiro, « Orthodoxie, hétérodoxie et *kirishitan* : maintien de l'ordre et prohibition du christianisme dans le Japon moderne », dans Kouamé, éd., *La première évangélisation du Japon*, *op. cit.*, p. 131-160, ici p. 148.

une instance inquisitoriale – spécialement affectée à la recherche des chrétiens. Il fut l'agent efficace de tout un système de démantèlement (*kuzure*) des réseaux chrétiens clandestins, mais il est sans doute exagéré – comme on l'a fait – de le comparer à Adolf Eichmann[42] : c'était un intellectuel, pénétré de l'adage célèbre, « le sang des martyrs est la graine des chrétiens », qui cherchait par tous les moyens à obtenir plutôt l'apostasie que le martyre. Mais il n'hésitait pas à recourir à la torture, tout en recommandant aux bourreaux de soigneusement proportionner les tourments infligés à la capacité de résistance physique des condamnés... Un épisode significatif des méthodes sophistiquées adoptées par l'inquisiteur se situe en octobre 1643 : un groupe de marins hollandais embarqué sur un navire en provenance de Batavia avait fait relâche dans une crique de la côte nord du Japon, loin de Nagasaki, seul endroit toléré. L'équipage fut fait prisonnier, puis mis en présence – au cours d'une mise en scène savamment orchestrée – de quatre jésuites apostats qui avaient subi la torture. Inoue leur tint tout un discours, dans lequel il s'étonnait que le dieu des chrétiens ait toléré que le corps de ses fidèles serviteurs jésuites ait été réduit à l'état d'*anatomies*[43] !

Les mesures prises impliquaient le contrôle minutieux de la population, l'encouragement à la dénonciation, grâce à des récompenses promises à ceux qui permettraient d'arrêter les chrétiens – les gratifications étaient plus importantes s'il s'agissait de missionnaires –, à des primes spéciales accordées à ceux qui dénonceraient les apostats revenus au christianisme, à des levées de registres mentionnant les noms des familles dont un membre au moins avait été chrétien, jusqu'à la septième génération : généralement parlant, précise le *Kirishito-ki*, si le mari, la mère, le frère sont chrétiens, le seront également l'épouse, le fils, la sœur ; en bref, sept ou huit membres de la famille sur dix. Et ce n'est pas tout : la rage inquisitoriale alla jusqu'à faire déterrer des vieilles tombes chrétiennes. En effet, sur l'île de Kyûshû subsistent un certain nombre de pierres funéraires, parmi lesquelles la seule qui ait été déclarée « bien culturel important », sur le site de Nishi-arie-chô (ville de Minamishimabara), porte des inscriptions en écriture latine, et une iconographie incluant plusieurs croix chrétiennes.

Des martyrs d'identité douteuse

A contrario, du côté chrétien, sont présentés comme des péchés mortels le fait d'apostasier, de dissimuler sa qualité de *kirishitan* aux enquêteurs, de participer à des rituels non chrétiens, ou de manipuler des objets « païens ». Cette dernière recommandation correspond à une réalité bien connue de l'anthropologie religieuse japonaise, où l'on détecte une nette primauté des pratiques et des rituels sur la doctrine, particulièrement dans la sphère populaire[44]. Les jésuites en étaient, au temps du « siècle chrétien », parfaitement conscients, comme le montre une lettre du père Gnecchi-Soldo Organtino (1533-1609) au général de la Société de Jésus,

---

[42] ELISON, *Deus destroyed*, *op. cit.*, p. 208.

[43] Arnoldus MONTANUS, *Atlas Japannensis, Being Remarkable Addresses by the Way of Embassy from the East-India Company of the United Provinces to the Emperor of Japan*, Londres, Th. Johnson, 1770, p. 356-358.

[44] Winston DAVIS, *Japanese religion and society. Paradigms of structure and change,* Albany, State University of New York Press, 1992, p. 229.

le 29 septembre 1577. Il y dit que, par expérience, il est sûr que les missionnaires recevront des conversions « par millions », *si l'on promeut le culte de Deus par le rituel.* Il est d'ailleurs probable que l'essentiel du message chrétien était, à l'époque des missionnaires, communiqué par des moyens non-verbaux. Des exemples existent, comme celui de cette femme enceinte qui avait affiché sur la porte de sa demeure une croix de papier dans l'espoir d'avoir un garçon[45]. Il est donc avéré que l'intérêt des catéchumènes japonais pour les symboles chrétiens était d'abord déterminé par leur confiance dans leur pouvoir de protection, ce qui s'accorde d'ailleurs avec ce que nous savons sur les superstitions populaires ayant cours en Europe à la même époque[46] : qu'il existe une connexion entre les croyances des chrétiens japonais et le catholicisme populaire – qui comportait encore des croyances magiques et des pratiques dévotionnelles très différentes du catholicisme orthodoxe – importé au Japon au XVIe siècle semble acquis, et il est plus que probable que cette situation ait été encouragée par les missionnaires eux-mêmes, qui pensaient qu'un peu de superstition amènerait des fidèles à la foi chrétienne.

Toutefois, sur le long terme, cette stratégie allait déboucher sur une évidente équivoque. Le résultat de l'acharnement inquisitorial, c'est que les chrétiens disparurent, ou ne se maintinrent que dans la clandestinité, de sorte qu'au XVIIIe siècle, il devenait difficile de savoir en quoi consistait exactement le christianisme. Et l'on voit, par exemple, le confucianiste Ogyû Sorai (1666-1728) déclarer : « Comme personne ne lit les ouvrages chrétiens, personne ne sait en quoi consiste la doctrine chrétienne. Il est vraisemblable que, si elles étaient expliquées de façon incorrecte, la voie des bouddhas et la voie des *kamis* se transformeraient insensiblement en du christianisme »[47]. Ce que Ogyû Sorai veut dire, c'est qu'au fond, le bouddhisme, le *shinto*, le confucianisme, s'ils ne sont pas contrôlés, peuvent s'apparenter au christianisme : autrement dit – et c'est là le point essentiel – la politique de contrôle mise en place par les Tokugawa en matière religieuse doit être comprise comme une entreprise de régulation de toutes les formes d'hétérodoxie.

Ce thème est omniprésent dans toute une littérature antichrétienne, composée d'ouvrages de vulgarisation rapprochant le christianisme de la montée en puissance de pratiques religieuses hétérodoxes et de manifestations populaires issues des courants ésotériques bouddhiques et de diverses sociétés secrètes *nenbutsu*. Au XVIIIe siècle, notamment, ces dernières parcouraient les villages en annonçant qu'il suffisait de réciter une seule fois à voix haute le *nenbutsu* – c'est-à-dire l'invocation du nom du Bouddha et des boddhisattvas – pour accéder à la libération intérieure. Des bouddhistes gyrovagues erraient dans les montagnes, commettaient des suicides, faisaient régner une atmosphère d'inquiétude spirituelle. L'État Tokugawa poursuivit alors de manière méthodique sa politique de contrôle et de surveillance, qui ne concernait pas seulement les chrétiens, mais l'infinie diversité des établissements bouddhiques, et surtout les activités religieuses « spontanées » – exorcismes, prières publiques, pèlerinages – qui

---

[45] HIGASHIBABA IKUO, *Christianity in Early Modern Japan*, *op. cit.*, p. 31.

[46] William CHRISTIAN, *Local religion in sixteenth-century Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 126.

[47] Cité par Ôhashi YUKIHIRO, *Orthodoxie, hétérodoxie et* « *kirishitan* », *op. cit.*, p. 155.

furent désormais perçues comme relevant de la sphère de l'hétérodoxie. Et l'on assista à ce paradoxe : des adeptes du *nenbutsu* furent arrêtés et condamnés au supplice de la croix comme « chiens de chrétiens »[48], le christianisme étant désormais perçu non plus comme une importation étrangère, mais comme une hérésie *shintô* !

Toutefois, la religion d'État instaurée par les Tokugawa ne parvint jamais à brider complètement la religiosité populaire, et fut obligée de lâcher du lest, par exemple en fermant les yeux sur les grands pèlerinages, comme celui de Kumano, le « Compostelle des Japonais »[49], à travers la péninsule de Kiji, une des manifestations les plus spectaculaires du syncrétisme shinto-bouddhique. Un des moyens les plus efficaces mis en œuvre par l'État en vue de renforcer son contrôle sur les sectes et les associations religieuses consista dans une instrumentalisation du sacré, qui s'est traduite par la construction d'un sanctuaire à Nikkô, à environ 120 km au nord de la capitale militaire d'Edo. C'est là, au Tôshôgu, que fut transférée en 1617 la dépouille de Tokugawa Yeyasu. Ce lieu devint le centre d'un véritable culte officiel du *shôgun*, qui fut donc instauré au moment même où la répression anti-chrétienne battait son plein, c'est-à-dire au moment où les chrétiens étaient expulsés de l'archipel sous l'accusation d'être trop liés aux pouvoirs politiques européens ! Autrement dit, tout se passe comme si le pouvoir japonais redécouvrait à quel point une autorité religieuse était susceptible de renforcer le pouvoir politique.

Interdire, gérer, sacraliser : voilà comment pourrait se résumer, en quelques mots, l'attitude des Tokugawa à l'égard des confessions religieuses. Toutefois, ce programme n'a pas été conçu et appliqué une fois pour toutes en application de règles précises : il est le résultat de multiples tâtonnements, d'essais et d'erreurs.

Finalement, certains historiens restent perplexes. Parlant de la mission japonaise, un des plus célèbres voyageurs au Japon du XVIIe siècle, Engelbert Kaempfer (1651-1716), un médecin et historien allemand entré au service de la VOC, gémit sur le sort des chrétiens du Japon qui furent entièrement exterminés en peu de temps, alors qu'ils étaient, selon lui, en passe de convertir tout l'empire[50]. Mais certains commentateurs contestent cette vision : Peter Nosco par exemple, estime que jamais le Japon ne fut en danger d'être entièrement converti ; il n'y a jamais eu plus de deux pour cent de la population qui ait embrassé la foi chrétienne[51]. Par ailleurs, si tragique qu'elle ait

---

[48] *Ibid.*, p. 157.

[49] David Max MOERMAN, *Localizing Paradize. Kumano Pilgrimage and the Religious Landscapes of Premodern Japan*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

[50] *History of Japan, together with a description of the Kingdom of Siam, 1690-1692*, trad. John Gaspar SCHEUCHZER, New York, Macmillan, 1906, vol. 2, p. 2. Il a également inspiré l'*Histoire et description générale du Japon, où l'on trouvera tout ce qu'on a pu apprendre de la nature et des productions du pays... avec les fastes chronologiques de la découverte du Nouveau-Monde* (À Paris, E.-F. Giffart, 1736), de Pierre-François-Xavier DE CHARLEVOIX (1682-1761), et fourni l'information de MONTESQUIEU (*Esprit des lois*, éd. Jean BRÈTHE DE LA GRESSAYE, Paris, Les Belles Lettres, 1950, vol. 1, livre 6, chap. 13, p. 162 et la n. 54, p. 296 ; et chap. 18, p. 171). Voir Detlef HABERLAND, éd., *Engelbert Kæmpfer. Werk und Wirkung. Vorträge der Symposien in Lemgo und in Tokyo (1990),* Stuttgart, F. Steiner, 1993.

[51] Peter NOSCO, « Early Modernity and the State's Policy toward Christianity in the 16th and 17th Century Japan », dans *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, t. 7, 2003, p. 7-21.

été, la persécution religieuse ne souffre aucune comparaison avec les pertes en vies humaines qui ont marqué par exemple l'anéantissement des forteresses bouddhistes des monts Hiei et Ishima Honganji, par Oda Nobunaga (1534-1582), pendant le processus d'unification nationale.

Enfin, les chrétiens n'ont jamais été entièrement « exterminés » comme le dit Kaempfer : malgré la politique de répression mise en place, l'État Tokugawa n'a pas réussi à extirper complètement les communautés chrétiennes, certains groupes de crypto-chrétiens (*kakure kirishitan*) ayant subsisté pendant plus de deux siècles. Mais il ne s'agit plus de chrétiens obligés de se cacher comme ce fut le cas à l'époque d'Edo : ce sont les héritiers des martyrs, fidèles aux normes rituelles d'une confession qui, au fil du temps, pourrait être appelée un « christianisme *shintô* ». Ils sont finalement le produit involontaire de la politique d'assimilation et de normalisation voulue par les Tokugawa, dans la mesure où, en raison de la relation étroite maintenue avec les ancêtres et leurs enseignements, leur ancrage socio-culturel se situe bel et bien dans la tradition (même inconsciente) de l'appartenance à une nation, que renforce encore leur situation dans les régions marginalisées (certaines îles du nord-ouest de l'archipel) où ils se sont réfugiés pour fuir la persécution.

Raphaël Lévy : un martyr juif au temps de Louis XIV

Thomas Gergely

> On ne veut pas voir que les inventeurs [des calomnies contre les Juifs] sont [leurs] débiteurs, qui veulent se libérer sans payer : on commence par égorger, sauf à examiner ensuite si les défunts étaient coupables. La haine qu'on porte aux accusés fait dévorer les absurdités les plus révoltantes (...) et tous ces faits sont consignés, non dans l'histoire des tigres, mais dans celle des hommes. Que ne peut-on, par des larmes, en effacer bien des pages !

Ces lignes définitives, et marquées au coin de l'indignation et de la honte, figurent dans l'*Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs* de Henri Grégoire[1], l'écrit par lequel le bon abbé remporta, le 27 août 1788, le concours de la Société royale des Sciences et des Arts de Metz qui avait soumis à la réflexion des candidats la question de savoir s'il était « des moyens de rendre les Juifs plus heureux et plus utiles en France ».

On connaît le rôle moteur joué par ce concours dans l'histoire de l'émancipation. Par contre, on sait fort peu qu'en 1670 déjà, cent vingt et un ans auparavant, Louis XIV en personne avait fini par intervenir, à Metz, en faveur des restes d'Israël. Trop tard certes pour empêcher les flammes d'un bûcher qui – 1e *Kiddush Hashem,* pour la Sanctification du Nom, le martyre – avait consumé un innocent, mais, au moins, *ad precavenda mala majora,* afin de prévenir des maux plus grands encore, en l'occurrence, la destruction de toute la communauté juive de la région. Car le but de la machination était bien, une fois de plus, d'ordre économique, comme l'indiquait d›ailleurs l'abbé Grégoire, Lorrain d'origine, et qui, visiblement, songeait, à l'heure

[1] Reproduit par les Éditions d'Histoire sociale, Paris, 1966, p. 24.

où il traçait les lignes de notre épigraphe, au sort funeste réservé par des hommes d'iniquité au trop confiant Raphaël Lévy, natif de Chelaincourt, au pays messin[2].

De 1144 à 1911, de Norwich à Kiev, théâtre de l'affaire Beïliss, le martyrologe juif compte quelque cent trente procès pour « meurtre rituel »[3]. Généralement, l'accusation voulait qu'à Pessah, la Pâque juive, les Juifs se livrassent au rapt et au meurtre d'enfants chrétiens dont le sang était supposé servir à la confection des *matzot*, des pains azymes.

Parfois, selon des variantes, on imaginait des enlèvements suivis de mises à mort parodiques de la Passion. À moins qu'il ne s'agît de percements d'hosties qui, par miracle, se mettaient à saigner... Invariablement, du côté des fauteurs de calomnies, les instructions de ces procès s'embourbaient dans l'impossibilité de prouver les allégations ; presque aussi fréquemment, dans le camp des accusés, les procédures débouchaient sur la torture, le bûcher, les exactions, l'expulsion enfin des survivants. Tant il est vrai que, même si elle plongeait ses racines dans les fantasmes les plus inavouables nés d'une véritable paranoïa sociale[4], l'accusation de meurtre rituel servait les intérêts économiques les moins déguisés, à savoir la haine du concurrent. Tels avaient été, quasi toujours, les ressorts de ces procès immondes ; telle fut, également, la dynamique qui, inexorablement, conduisit Raphaël Lévy à revêtir, le 17 janvier 1670, la « chemise ensoufrée » des condamnés au bûcher[5].

Une littérature d'époque assez fournie, et surtout contradictoire, permet aujourd'hui de reconstituer avec pas mal de fidélité le déroulement de l'affaire Lévy qui, en son temps, avait secoué la France.

Trois documents émergent de l'ensemble : l'*Abrégé du procès fait aux Juifs de Metz*, une relation chrétienne anonyme et hostile à l'accusé ; le *Factum servant de réponse* au précédent, par Richard Simon, prêtre de l'Oratoire, qui s'était fait le défenseur posthume de l'accusé ; enfin, une relation en yiddish, relatant la tragédie, comme elle fut vécue dans la communauté juive de Metz[6].

---

[2] Joseph Reinach, *Raphaël Lévy : une erreur judiciaire sous Louis XIV*, Paris, C. Delagrave, 1898, p. 22.

[3] Pour l'affaire Beïliss, voir Maurice Samuel, *L'étrange affaire. Beïliss,* Paris, Stock, 1966. De notre côté, nous nous sommes attaché, en 1982, à retracer le procès précédent, celui de Tiszacszlar en Hongrie (1882). Voir Thomas Gergely, « L'affaire de Tiszacszlar : un procès de meurtre rituel dans la Hongrie dite libérale de 1882 », dans *Problèmes d'histoire du christianisme*, Éditions de l'Université de Bruxelles, t. 11, 1982, p. 27-61. Nous tentons d'y mettre au jour les mécanismes expliquant l'aberration d'ordre religieux, social et politique que constituaient ces procès.

[4] Le 8 février 1991, à Genève, lors de la 47e session de la Commission des Droits de l'Homme des Nations Unies, Mme Nabila Shaalan, représentante de la Syrie, a repris dans son discours contre Israël, l'argument classique du meurtre rituel, celui qui avait alimenté, en 1840, l'affaire de Damas. Pour sa part, le Ministre syrien de la Défense écrivait, en 1985 : « Le Juif peut vous tuer et prendre votre sang, afin de confectionner le pain azyme. J'espère avoir accompli mon devoir en présentant les pratiques de l'ennemi de notre nation historique ». Cité dans le *Droit de Vivre,* organe de la LICRA, avril 1991.

[5] Reinach, *Raphaël Lévy*, *op. cit.*, p. 100.

[6] L'*Abrégé,* le *Factum* et la relation en yiddish ont été rassemblés en un volume par Joseph Reinach dans *Raphaël Lévy*, *op. cit*.

Tout commença le mercredi 25 septembre 1669, veille de Roch-Hachanah 5430, la nouvelle année juive. En début d'après-midi, Mangeote Villemin, femme de Gilles le Moine, charron au village de Glatigny, entre Metz et Boulay, partit à la fontaine, toute proche, pour y laver son linge. Son fils, Didier, un enfant blond et frisé, âgé de trois ans, la suivait. Non loin du lavoir, le garçonnet, fatigué de suivre, se laissa tomber. Assurée qu'il se relèverait seul, Mangeote poursuivit sa route. Mais, dix minutes plus tard, l'enfant n'avait toujours pas rejoint sa mère. Inquiète, celle-ci regagna rapidement l'endroit où le petit Didier s'était arrêté, mais ne l'y trouva plus, ni d'ailleurs dans les environs.

Elle alerta alors ses proches, qui, aussitôt, organisèrent une battue. En vain. Un peu plus tard dans la journée, la mère crut repérer, sur la route de Metz, les traces de pas de son fils. Elle les suivit un temps, pour les perdre bientôt. Or, voici que, sur le même chemin, elle et son mari rencontrèrent un cavalier. Aurait-il vu l'enfant ? Réponse affirmative du voyageur qui affirma avoir croisé « un Juif qui était monté sur un cheval blanc, qui avait une grande barbe noire, qui allait du côté de Metz, qui portait un enfant devant lui pouvant être âgé de trois à quatre ans, et [qui], à sa rencontre (...), s'était éloigné du grand chemin de la portée d'un coup de pistolet »[7]. Sans hésiter, les parents de Didier établirent le rapprochement : leur enfant avait certainement été enlevé par ce cavalier juif barbu qu'il s'agissait maintenant de retrouver au plus vite.

Gilles le Moine courut alors à Metz. Aux portes de la ville, il apprit que Raphaël Lévy, un Juif de Boulay, barbu et monté sur un cheval blanc, était passé, ce jour-là, sur la route, et que, à Metz, il logeait d'habitude chez Gerson, un de ses proches. Le Moine se précipita à l'adresse indiquée, mais n'y trouva personne. Effondré, il abandonna les recherches et rentra chez lui.

Huit jours plus tard, le 3 octobre 1669, il accusait Raphaël Lévy d'avoir enlevé le petit Didier pour le livrer au couteau des Juifs messins, sûrement avides de son sang en ce jour de Roch-Hachanah, et il déposa plainte en ce sens auprès du lieutenant criminel. Une fois de plus, l'odieux fantasme du crime rituel refaisait surface. Cette fois-ci, la victime serait ce Raphaël Lévy, marchand de bestiaux de son état, un homme d'une rare candeur.

Âgé de cinquante-six ans, il était marié, père d'un fils et d'une fille récemment fiancée. Sujet du duc de Lorraine, Lévy échappait à la juridiction du bailliage de Metz, c'est-à-dire à celle du roi de France. Rien ne l'obligeait donc à se justifier devant le lieutenant criminel, dépositaire de la plainte. Conscient cependant de la gravité de l'accusation et de ses conséquences pour tous les siens, il n'hésita pas longtemps lorsque les chefs de la communauté lui enjoignirent d'aller se disculper à Metz. L'enjeu, énorme, l'exigeait, et Raphaël le savait, qui écrivit à ses coreligionnaires : « Si je ne me présente pas, l'on prendra pour vraie la fausse inculpation ; il en pourra résulter le plus grand danger pour toute la communauté ; je sanctifierai le nom du Seigneur pour sauver la maison d'Israël »[8].

Il se rendit donc, librement, et conscient du risque, à la convocation du bailliage.

[7] *Abrégé*, *op. cit.*, p. 76.
[8] Relation en yiddish, *op. cit.*, p. 146.

À Metz, favorablement impressionné par la démarche de Raphaël Lévy, le lieutenant criminel ne l'arrêta pas, se contentant d'écouter sa défense. Et Raphaël Lévy s'expliqua : né à Chelaincourt, il habitait à Boulay, sous la juridiction du duc de Lorraine. Tantôt colporteur, tantôt marchand de bestiaux, il avait vécu en France et en Italie, menant partout une existence irréprochable. Quant au fameux 25 septembre : ce jour-là, *erev*, veille de Roch-Hachanah, vers sept heures du matin, il avait quitté Boulay, à cheval, en compagnie de son fils Léon et du meunier, pour acheter, à Metz, en vue de la fête, de l'huile, du vin, du poisson et un shofar, la corne de bélier dont on sonne à la nouvelle année. Vers midi, il avait ordonné à son fils de rentrer sans tarder au village en compagnie du meunier. Lui-même les rejoindrait dès que son cheval serait chargé. Ce qui fut fait. À une heure, Lévy atteignait, près de Glatigny, ses compagnons de voyage et, à quatre heures, la petite troupe arrivait à Boulay. Ainsi déposa le ravisseur présumé de Didier.

Puis les témoins défilèrent. Dix-huit au total, dont cinq affirmèrent « avoir vu entrer ou aller dans la ville de Metz, le mercredi vingt-cinquième septembre, jour de l'enlèvement, un Juif qui avait une grande barbe noire, qui était monté sur un cheval blanc et qui portait sous son manteau, devant lui, un enfant âgé d'environ trois ans ayant un bonnet rouge et les chevaux blonds et frisés »[9]. Seule, à la confrontation, « Blaisette Thomas, l'un des témoins, reconnut l'accusé pour être le même qui portait l'enfant, et le soutint ; les autres ne le reconnurent pas affirmativement »[10]. Et, parmi ces derniers, le cavalier de la route de Metz.

Un seul témoin donc, et des moins fiables, puisque, selon son propre mari, il apparut très vite qu'elle mentait : ayant accouché le 23 septembre, elle avait gardé le lit les 24 et 25, dans une chambre dont les fenêtres ne donnaient pas sur la route. Elle ne pouvait donc avoir rien vu. Raphaël dénonça la subornation évidente du témoin. Ses adversaires rétorquèrent en l'accusant d'avoir payé le mari.

Des paysans chrétiens vinrent alors assurer qu'ils avaient rencontré Raphaël, son fils et le meunier près de Glatigny et que l'accusé ne portait pas de manteau ou de sarrau.

Le cavalier même souligna la corpulence différente du Juif rencontré sur un cheval blanc. Rien n'y fit. Seul fut retenu le témoignage à charge de Blaisette, celui qui permettait désormais au procureur du Roi de requérir « que l'accusé fût brûlé vif et, auparavant, appliqué à la question ordinaire et extraordinaire pour savoir ce qu'il avait fait de l'enfant et le lieu où il l'avait mis »[11]. Raphaël Lévy fut donc incarcéré.

Le Parlement, c'est-à-dire la Justice, se saisit alors de l'affaire. Il entendit trois autres témoins qui prétendaient avoir croisé l'accusé, sur la route, à une demi-heure du coucher du soleil. Difficile d'imaginer qu'un Juif pieux traînât sur les routes à l'approche de Roch-Hachanah. Raphaël Lévy usa de l'argument. Sans convaincre personne. L'auteur, anonyme, de l'*Abrégé* commente d'ailleurs ainsi sa défense : « (...) les enlèvements d'enfants chrétiens passent pour des actions de religion parmi les Juifs, beaucoup plus grandes que celle d'assister à la solennité de leurs fêtes ; ils

[9] *Abrégé*, *op. cit*., p. 78.
[10] *Abrégé*, *op. cit*., p. 78.
[11] *Abrégé*, *op. cit*., p. 80.

croient que, bien loin de manquer en ne s'y trouvant pas, ils feraient une faute de s'y trouver pendant le temps qu'ils pourraient faire un semblable enlèvement »[12]. Dans ces conditions...

Mais voici que, le 26 novembre, quatre porchers trouvèrent dans le bois de Glatigny, non loin de la route, là où il aurait fallu chercher dès les premières heures, la tête, le cou et quelques côtes d'un enfant, ainsi que des pièces de vêtements qui permirent aussitôt à Gilles le Moine de reconnaître les restes de son fils. Les chirurgiens commis à l'examen conclurent que le petit Didier avait été dévoré par les loups, mais bien après l'arrestation de Raphaël Lévy, puisque les « chairs étaient encore rouges et sanguinolentes »[13]. Cette découverte, qui aurait dû sauver l'accusé, acheva de le perdre. Car les enquêteurs virent seulement dans l'épisode la preuve d›une vaste conjuration des Juifs de Metz qui, pour donner le change, auraient porté ces restes dans le bois, longtemps après le forfait imputé à Lévy. Or, comme un certain Gédéon Lévy, habitant à Glatigny, s'était rendu dans ce même bois, et qu'il avait, à juste titre, incité ses amis à chercher de ce côté, la justice l'enveloppa dans l'accusation. Soupçonné de complicité, il fut torturé le 16 janvier 1670. Le tour de Raphaël Lévy était fixé au lendemain.

La certitude de tenir le coupable avait d'ailleurs pris consistance dans l'esprit des enquêteurs depuis qu'ils avaient saisi la correspondance secrète échangée entre l'accusé et ses proches. Une correspondance faite de billets de conseils mutuels, dont celui-ci, par lequel on recommandait à Lévy, s'il était torturé, de se répéter les mots : « Moi Juif, Juif moi, vive Juif, Juif vive, mort Juif, Juif mort ». Visiblement, une incitation à vivre ou à mourir dans sa foi. Les juges y virent une formule magique. Il y eut pire : ce passage d'une lettre, en yiddish bien sûr, adressée par Lévy aux chefs de sa communauté. Il y évoquait, ainsi, la découverte des restes de l'enfant : « La servante du maître de prison m'a dit que le Juif qui m'apporte à manger a dit que l'on avait trouvé *(gefunden)* l'enfant »[14]. Un médecin juif apostat, un certain Paul du Vallier, requis de traduire, fit mine de lire *gebunden* (attaché) au lieu de *gefunden* (trouvé). Personne ne crut ceux qui lisaient correctement.

Le 17 janvier, avant d'être soumis à la question, Lévy voulut prier. Les commissaires confisquèrent son livre. Torturé, il subit stoïquement, mais sa résistance fut attribuée à l'effet magique de quelques phrases qu'il avait lues dans son *siddour*, son livre de prières, et à la formule trouvée dans sa correspondance. Son mutisme valait, en quelque sorte, aveu d'accointance avec des pratiques rituelles démoniaques, dont le sacrifice de l'enfant n'était qu'une variété.

Le même jour, le Parlement le condamnait « à être conduit sur la place du champ à Seille, pour y être brûlé vif et ses cendres jetés au vent »[15]. Avant, il aurait à « faire amende honorable au devant du grand portail de l'église cathédrale de Metz, étant à genoux, nu, en chemise, la corde au col, tenant en ses mains une torche du poids de trois livres »[16]. Ses biens seraient confisqués.

[12] *Abrégé*, *op. cit*., p. 79.
[13] *Abrégé*, *op. cit*., p. 85.
[14] *Abrégé*, *op. cit*., p. 81.
[15] *Abrégé*, *op. cit*., p. 94.
[16] *Abrégé*, *op. cit*., p. 94.

Peu avant son exécution, des capucins et le procureur du Roi vinrent l'exhorter à se convertir. Lévy refusa. Quoiqu'elle eût obtenu l'autorisation de venir lui dire adieu, sa femme se trouva si malade qu'elle n'alla point le voir. Aux principaux de la communauté, le condamné reprocha un peu de l'avoir incité à se livrer au bailli de Metz. Mais, surtout, il les rassura sur sa fermeté : jamais il n'avait concédé que les Juifs eussent dans leurs pratiques rien de semblable à ce dont on les accusait. Lui mourrait, mais Israël survivrait. Il pria enfin la communauté de marier sa fille et de pourvoir aux besoins de sa femme.

Des moines revinrent, mus encore par l'espoir de le convertir. Sans plus de succès.

Sur le départ, Raphaël Lévy mit ses *tefillin,* ses phylactères. Sommé de s'expliquer, il dit la signification du geste. On les lui retira craignant qu'il n'en usât comme de quelque charme. Devant l'église, il n'accepta ni de demander pardon ni d'empoigner le cierge.

Arrivé enfin au bûcher, il revêtit lui-même la chemise soufrée. Pressé une ultime fois d'avouer, il protesta de son innocence, accusa les faux témoins et pria le bourreau de l'étrangler avant d›allumer les fagots.

Ainsi périt Raphaël Lévy, mort *l^{e} Kiddush Hashem,* pour avoir cru que, face à l'accusation de meurtre rituel, il suffisait d'aller expliquer...

Reconstituée sans le parti pris que l'on sait, il ne reste de l'histoire même qu'une triste série de faits ordinaires, du plus simple au plus consternant : celle d'abord de la mort, dans une forêt infestée de loups, d'un petit garçon perdu de vue par une mère inattentive ; la peur d'une famille craignant d'avoir à répondre de négligence, et qui persiste, farouchement, en dépit de toute vraisemblance, dans la plus « naturelle » des explications, celle du crime rituel perpétré par les Juifs ; l'exploitation enfin, par des autorités fanatiques ou cyniques, voire les deux, des préjugés du commun pour disqualifier des voisins commercialement dérangeants. Si dérangeants même, que la suite de l'affaire éclaire aujourd'hui, de la plus crue des lumières, les véritables raisons des fauteurs de cet assassinat judiciaire qui consuma le naïf Raphaël Lévy.

Les intentions cachées des autorités messines vinrent au jour dès la mort de leur victime, lorsque le Procureur général demanda au Roi de bannir à perpétuité les Juifs, loin de Metz et de ses environs et, si possible, hors du royaume.

Alarmée, la communauté dépêcha aussitôt à Paris ses représentants, en l'occurrence Rabbi Issachar et deux autres Juifs, Goumpel Wimpfen et Seligman.

Pendant ce temps, le Parlement de Metz avait, pour « complicité », condamné Gédéon Lévy au bannissement à perpétuité. Plus encore : afin de discréditer à jamais la communauté et obtenir plus rapidement son expulsion, les juges ranimèrent une vieille histoire, dont le « témoin » était mort depuis un temps, une fable selon laquelle, huit ou neuf ans auparavant, le Juif Mayeur Schoüabbe aurait été surpris, en compagnie de quelques coreligionnaires, en train de contrefaire la Passion : « Lorsqu'ils ne peuvent ravir d'enfants chrétiens, ils prennent un crucifix (...), ils l'exposent les vendredis saints de chaque année dans leur synagogue, sur lequel crucifix chacun d'eux l'un après l'autre donnent des coups de fouet jusqu'à ce que leur rage soit assouvie et satisfaite » précise doctement l'auteur inconnu de *l'Abrégé*[17]. Reconnu coupable de

[17] *Abrégé*, *op. cit*., p. 103.

ce crime invraisemblable, Mayeur Schoüabbe fut condamné à une amende de trois mille livres.

La situation devenait plus que précaire. Ici entra en scène Richard Simon, prêtre catholique appartenant à l'ordre de l'Oratoire. Homme de bien, excellent connaisseur de la religion et de la culture juives, Simon fut rendu attentif au drame de la communauté de Metz par son ami Jona Salvador, un négociant juif de Pignerol, toléré depuis un temps à Paris. Quand, bientôt, parut le triste libelle – *l'Abrégé du procès...* – que nous avons maintes fois cité, il consacra toute l'énergie de son savoir à réfuter le tissu d'inepties dont il était formé.

De son côté, Salvador présenta les délégués de Metz au marquis de Berny, secrétaire des Commandements du Roi. Celui-ci les reçut avec aménité et comprit très vite, de la machination en cours, les buts et les moyens. Louvois en personne intervint également, si bien qu'à l'heure où Louis XIV prit connaissance de la supplique des Juifs, l'opinion de ses principaux conseillers était déjà faite : il fallait contrecarrer, et sans balancer, les projets des autorités de Metz.

Louis XIV prit donc l'arrêt suivant, le 18 avril 1670 :

> Sur la requête présentée au Roi étant en son Conseil par la communauté des Juifs établis en la ville de Metz, contenant que leurs ennemis n'ayant pu trouver depuis tant d'années aucun sujet de plaintes dans leur conduite, se sont efforcés de les rendre odieux par l'énormité d'un crime dont ils ont accusé un Juif nommé Raphaël Lévy (...). Ils ont prétendu que ce Juif avait enlevé un enfant chrétien, pour le sacrifier, et, pour rendre vraisemblable un fait si étrange, ils ont suscité Gillot le Moine et sa femme, habitants de Glatigny, lesquels avaient perdu un enfant que l'on a depuis trouvé dans les bois à demi-dévoré (...). [Sur] la déposition de quelques témoins, gens de néant, mandiés et appostés, et sur de simples conjectures et soupçons, le Parlement aurait condamné ledit Lévy à être brûlé vif, ce qui fut ensuite exécuté. [Le substitut], par une affectation manifeste, s'est servi de tous moyens pour avoir quelque connaissance de choses qui ne sont point, et pour avérer des crimes qui n'ont jamais été commis. (...) À la sollicitation du même substitut, il a été décrété contre les principaux des suppléants, dont quelques uns ont été emprisonnés (...) en sorte qu'il suffit aujourd'hui à Metz d'être Juif pour être accusé et d'être accusé pour être condamné (...). Tout considéré, LE ROI ETANT EN SON CONSEIL, a ordonné et ordonne que ledit Parlement de Metz envoyera incessamment à sa Majesté, à la diligence de son Procureur général, les motifs de l'arrêt rendu contre Raphaël Lévy, et toutes les procédures, charges et informations faites contre lesdits Juifs ; cependant fait Sadite Majesté très expresse défenses audit Parlement de mettre à exécution ledit arrêt du 29 mars rendu contre ledit Schoüabbe et autres jusqu'à ce qu'autrement par Sa Majesté en ait été ordonné. Fait au Conseil d'État du Roi, Sa Majesté y étant, tenu à Saint-Germain-en-Laye, le dix-huitième jour d'avril 1670.
>
> Et le roi d'ajouter : « Il n'y a pas de meurtre rituel qui a été commis, mais un meurtre de justice ».

Louis XIV usait par là du droit d'évocation, l'équivalent de notre moderne cassation. Bref, le Conseil ne rejugeait pas, mais suspendait l'application de sentences qu'il estimait mal rendues. Parfois, il renvoyait à d'autres juges, mais pas toujours.

L'arrêt, suivi d'une signification par huissier et d'un second décret daté du 29 août, donna le coup d'arrêt indispensable aux manœuvres en cours. Le Parlement de Metz,

à l'écoute de la corporation des marchands de la ville, dut s'incliner et abandonna toutes les procédures connexes engagées contre les Juifs, y compris celles entamées depuis la mort de Raphaël Lévy.

Le pilier, dit d'infamie, sur lequel devaient être gravés, pour l'édification de tous, les jugements frappant les Juifs, ne fut pas élevé [18]. Et, surtout, la communauté juive de Metz put demeurer dans sa bonne ville, devenue un peu moins haineuse. Même si la rumeur publique répandait maintenant qu'avant sa découverte dans les bois, où il aurait été porté, le corps du petit Didier avait été trouvé enfermé dans un tonneau à clous destiné à le saigner.

Simultanément parut *l'Abrégé du procès fait aux Juifs de Metz* composé pour essayer de renverser l'opinion du Roi. Comme on l'a déjà rapporté, ce fut l'Oratorien Richard Simon, pourtant plein de réserve à l'égard des Juifs, qui se chargea de le réfuter. L'auteur de *l'Histoire critique du Vieux Testament* y montre parallèlement à la démonstration de l'inanité historique de l'accusation, une belle connaissance du judaïsme. Notamment en ces passages :

> Il ne suffisait pas d'avoir accusé les Juifs de cruautés, il fallait encore les faire passer pour magiciens ; mais les personnes savantes n'ignorent pas les lois qui sont contre les magiciens, dans la Loi de Moïse (...). Si Raphaël a prononcé trois fois certains mots hébreux, ç'a été en forme de prières, pour souffrir avec plus de patience la question, ainsi qu'autrefois ceux qui mouraient pour la religion chrétienne enduraient les tourments avec une très grande constance en invoquant le saint nom de Dieu. (...) Mais ce qu'il y a de plus surprenant, c'est qu'on a voulu attribuer à la magie ce qui est commandé aux Juifs au chapitre XIII de l'Exode et au chapitre VI du Deutéronome : où il leur est ordonné d'avoir les préceptes de la Loi attachés à leur bras et devant leurs yeux, ce qu'ils observent très exactement lorsqu'ils prient avec leurs tephilim ou phylactères, dont il est parlé dans les Evangiles des Chrétiens. Jésus-Christ même, étant Juif, s'est servi de ces phylactères (...). [Les Juifs] (...) prient tous les samedis et les autres jours solennels dans leurs synagogues pour les rois et pour les princes desquels ils sont sujets. (...) L'auteur de *l'Abrégé* aurait bien mieux fait de traiter simplement ce qui regarde l'affaire Raphaël Lévy que de charger par ses médisances toute la nation juive (...) [19].

Il n'est pas certain que Louis XIV ait lu ce *Factum* [20]. En tout cas, l'écrit de Simon eut la vertu de rappeler à propos du judaïsme quelques vérités pieusement « oubliées », dont la prise en compte aurait évité à plus d'un l'opprobre de l'histoire. Quoique, en l'espèce, il soit permis de douter, tant l'accusation de meurtre rituel renvoie à des ressorts complexes où la perversion historico-religieuse dispute l'avant-scène à la perversion tout court, l'ensemble servant les intérêts matériels les plus vulgaires. Dans le cas de Raphaël Lévy, la machine de guerre aurait dû permettre, à tout prix, de priver les Juifs des droits qu'en 1657 déjà Louis XIV leur avait concédés, au terme desquels ils pouvaient pratiquer tous les commerces, et non seulement la friperie ou le prêt à gage.

---

[18] REINACH, *Raphaël Lévy, op. cit.*, p. 49.

[19] *Réponse au livre intitulé Abrégé...,* p. 130-134.

[20] REINACH, *Raphaël Lévy, op. cit.*, p. 64.

Jusqu'à la Révolution française, les Juifs de Metz observèrent un jeûne le jour anniversaire de la mort de Raphaël Lévy [21], honnête marchand de bestiaux auquel, pour son courage, ils décernèrent le titre posthume de *rabbi*.

Le 19 janvier 2014, en réhabilitation, on inaugurait, à Glatigny, une *Fontaine Raphaël Lévy*. Simultanément était levée l'interdiction rabbinique faite aux Juifs de passer la nuit dans le village, une défense respectée par les observants durant trois cent quarante-quatre années.

En 2008, Pierre Birnbaum a consacré une belle étude à l'affaire Raphaël Lévy où il met finement en évidence le contexte qui avait permis ce véritable « crime judiciaire » [22].

---

[21] *Ibid.,* p. 68.

[22] Pierre Birnbaum, *Un récit de « meurtre rituel » au Grand Siècle*, Paris, Fayard, 2008.

Le livre martyr de Baudri de Bourgueil

Christian Brouwer

> Mais toi, va-t'en, mon livre, libre de ces terreurs ; s'il le faut, subis le martyre en mon nom. Viendra le jour où, grâce à mon nom, tu marcheras d'un pas plus sûr, où je serai libre pour moi, où je me confierai à toi. Le nom d'abbé est un fardeau et une souffrance : il m'interdit d'appartenir à autrui – qui plus est, de m'appartenir à moi-même. Je voudrais m'appartenir et appartenir à mes compagnons, afin de distribuer mon temps à qui je voudrais - Baudri de Bourgueil, Carmen 1, 85-92 [1].

Dans le premier poème de son imposant recueil, Baudri de Bourgueil s'adresse à son livre, qu'il envoie dans le vaste monde, plein de périls. Le livre est en danger mortel, il quitte l'enceinte protégée du monastère. Il est exposé à subir le martyre. Mais un temps viendra où la carrière du livre sera moins incertaine, le jour où l'auteur sera libéré de sa lourde charge d'abbé, et pourra s'adonner sans contrainte à ses penchants poétiques. La condition pour cela est de pouvoir disposer de soi et partager du temps avec des amis.

L'allusion au martyre dans le contexte de la poésie lyrique latine médiévale est une rareté [2]. Elle n'en est que plus significative. De quel martyre parle Baudri ? Quelle

---

[1] Baudri de Bourgueil, *Poèmes*, éd. Jean-Yves Tilliette, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1998-2002, *Carmen* 1, 85-92 : *Sed tu, uade, liber terroreque liber ab isto ; / Si sit opus, pro me martirium patere. / Olim tempus erit, cum per me tutior ibis, / Cum michi liber ero, cum tibi credidero. / Abbatis nomen onus est, onus et labor, et me / Non sinit alterius esse nec esse meum ; / Esse michi uellem meus atque suus sociorum, / Vt mea cui uellem tempora diuiderem.* Sur Baudri, voir aussi Jean-Yves Tilliette, « Savants et poètes du Moyen Âge face à Ovide », dans Michelangelo Picone et Bernhard Zimmermann, éd., *Ovidius redivivus. Von Ovid zu Dante*, Stuttgart, M&P Verlag für Wissenschaft und Forschung, 1994, p. 63-104.

[2] J'ai investigué sans trouver de mention du martyre les recueils et auteurs suivants : Hugo Primas, *The Oxford poems of Hugh Primas. And the Arundel lyrics*, éd. Christopher James

est la cause pour laquelle il vaudrait la peine de le subir ? Qui sont les persécuteurs ? En même temps, de quel rapport de l'auteur à son œuvre est-il le signe ? Quels seraient les rapports éventuels entre la mise en scène littéraire et les faits ? C'est à ces questions que nous tenterons de répondre dans l'étude qui suit.

Baudri connut un long abbatiat à l'abbaye bénédictine de Saint-Pierre de Bourgueil, sur la Loire. Il devient abbé entre 1078 et 1082 et le reste jusqu'à sa promotion comme archevêque de Dol-de-Bretagne en 1107. C'est durant cette période qu'il écrit les 256 poèmes qui composent son recueil, conservé dans le manuscrit du Vatican, *Reginensis Latinus* 1351 (Fonds de la reine Christine de Suède).

Le premier poème du recueil fait office tout à la fois d'adresse, d'introduction et de manifeste. Il relève de deux genres littéraires mêlés : l'adresse à son livre et la consolation. Comme introduction, il en montre le perpétuel inachèvement et le désigne comme un recueil à multiples entrées. Seule la mort empêchera l'auteur de l'augmenter et le lecteur peut l'entamer par où il veut[3].

Comme adresse, le poème met en scène l'auteur parlant à son livre[4]. Baudri peut se prévaloir d'illustres précédents : Ovide, *Tristes* 1, 1 et Horace, Épîtres 1, 20, deux auteurs très lus au Moyen Âge. Les trois poèmes ont en commun une personnification littéraire du livre. Le livre est à la fois détaché de son auteur, puisque l'auteur s'adresse à lui, mais en même temps il est lui-même dans son livre. Le livre le représente dans le monde. Dès lors, l'auteur est en retrait et c'est le livre qui affronte les vicissitudes du monde extérieur. Cela dit, les différences sont également manifestes. L'Ovide des *Tristes* est un exilé, qui envoie son poème comme une requête proche du désespoir. Horace met en garde son livre sur son désir d'une large diffusion, assimilée à de la prostitution. Quant à Baudri, en contexte chrétien, il tente de consoler son livre des malheurs à venir, et notamment du rejet de la poésie lyrique par certaines catégories de chrétiens.

La consolation est un genre qui a une tradition rhétorique bien solide depuis Plutarque en passant par Sénèque et Cicéron. La version chrétienne de cette tradition est inaugurée par le *De mortalitate* de saint Cyprien (vers 250). Le sommet de cette tradition est sans conteste la *Consolation de Philosophie* de Boèce, qui assume

McDonough, Toronto, Published for the Centre for Medieval Studies by the Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984 (Toronto Medieval Latin Texts, vol. 15) ; Peter Diemer et Dorothee Diemer, *Carmina Burana : Texte und Übersetzungen : mit den Miniaturen aus der Handschrift und einem Aufsatz von Peter und Dorothee [i.e. Dorothea] Diemer*, éd. Benedikt Konrad Vollmann, Francfort, Deutscher Klassiker Verlag, 1987 ; Gautier de Châtillon, *Walter of Châtillon. The Shorter Poems: Christmas Hymns, Love Lyrics, and Moral-Satirical Verse*, éd. David A. Traill, Oxford, Clarendon Press, 2013 (Oxford Medieval Texts) ; Hildebert, Archbishop of Tours, *Carmina minora*, éd. A. Brian Scott, Munich, in Aedibus K. G. Saur, 2001 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) ; Pierre de Blois, *Petri Blesensis Carmina*, éd. Carsten Wollin, Turnhout, Brepols, 1998 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, vol. 128).

[3] Baudri de Bourgueil, *Carmen* 1, 11-20, 20 : « Explicit » apponet mors mea, nil aliud.

[4] En poésie, le narrateur, ou plus généralement celui (celle) qui parle à la première personne, ne s'identifie jamais exactement à l'auteur. La littérature est toujours une mise en forme ; voir Jean-Louis Joubert, *Genres et formes de la poésie*, Paris, Colin, 2003, p. 78-79.

l'ensemble de ces traditions pour atteindre à un sommet de la réflexion sur la destinée humaine[5].

Les consolations antiques se centrent sur les paroles qui peuvent amener à dépasser le chagrin et le deuil causés par la perte d'un être cher. Il charrie des thèmes comme la précarité de la vie humaine, l'incertitude quant à la possession de la prospérité, dans laquelle figure les enfants et les proches. Le *De mortalitate* de Cyprien réoriente cette tradition en ce qu'elle montre quelle attitude adopter face à la mort quand on est chrétien. La *Consolation de Philosophie* a ceci de particulier que l'auteur est lui-même celui qui va mourir et qu'il produit un double littéraire, Philosophie, pour le guider vers la sérénité qui vient de la reconnaissance de l'ordre cosmique.

La consolation de Baudri est plus légère. Il console son livre des épreuves qu'il va subir mais lui ouvre des perspectives somme toute optimistes. L'extrait mis en exergue de cette étude illustre cette attitude. La première phrase paraît paradoxale, puisque, d'une part, le livre devrait être libéré de toute crainte mais que de l'autre il est exposé à subir le martyre.

Un aspect de ce paradoxe peut être mieux compris si l'on recourt à une réflexion sur l'adresse. Dans une ambivalence proche de celle de l'*Épître* 1, 20 d'Horace, le poème de Baudri illustre la tension entre les dangers que court une œuvre littéraire quand elle est divulguée et le désir d'être diffusé et lu. Chez Horace, l'appréhension et le désir mêlés de l'auteur sont transposés dans le livre qui assume le désir et dans l'auteur-narrateur qui se charge de la mise en garde. Le livre ne supporte plus d'être enfermé *(Odisti clauis et grata sigilla pudico, / paucis ostendi gemis et communia laudas)*[6]. Mais s'il s'échappe, il ne pourra plus revenir et encourra des dangers tels que l'abandon *(in breue te cogi),* la dégradation physique *(contrectatus, sordescere, tineas pasces)* et, horreur suprême !, de servir à enseigner les rudiments de la lecture à des enfants *(pueros elementa docentem).*

Chez Ovide, les dangers encourus par le livre sont d'une nature différente, étant donné la condition d'exilé de l'auteur. La relation entre l'auteur-narrateur et son livre est plus complexe. Le livre est envoyé à Rome dans l'espoir de rencontrer quelque lecteur favorable[7]. Mais l'auteur est aussi condamné par le pouvoir romain suprême et

---

[5] Sur la consolation, voir notamment : Pierre Courcelle, *La « Consolation de Philosophie » dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce,* Paris, Études augustiniennes, 1967 ; Peter von Moos, *Consolatio. Studien zur mitellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, 2 vol., Munich, Fink, 1971 (Münstersche Mittelalter-Schriften, vol. 3) ; Boèce, *Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae consolatio*, éd. Ludovicus Bieler, Turnhout, Brepols, 1984 (Corpus Christianorum. Series Latina, vol. 94) ; J. H. David Scourfield, « The *De Mortalitate* of Cyprian: Consolation and Context », dans *Vigiliae Christianae,* t. 50, 1996, nº 1, p. 1241 ; Boèce, *La consolation de philosophie*, trad. Jean-Yves Guillaumin, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

[6] Horace, *Épître* 1, 20, 3-4 : « Tu as pris en haine les clefs et les cachets chers à la pudeur ; tu gémis de n'être montré qu'à peu de gens et tu vantes les lieux ouverts à tous. » (éd. et trad. François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1967).

[7] Ovide, *Tristes* 1, 1, 17 : *Si quis, ut in populo, nostri non inmemor* ; 27-30 : *Inuenies aliquem qui me suspiret ademptum / Carmina nec siccis perlegat ista genis, / Et tacitus secum, ne quis malus audiat, optet / Sit mea lenito Caesare poena leuis* (éd. et trad. Jacques André, Paris, Les Belles Lettres, 1968).

sans partage. Dès lors, il s'agit de toucher les lecteurs qui pourraient être favorables, tout en étant d'une extrême prudence dans la plainte ou la critique [8].

Comment Baudri compose-t-il son propre poème d'adresse ? Il se fonde avant tout sur le modèle ovidien pour créer un poème original, exempt de toute référence à l'exil, mais où la séparation avec son livre est omniprésente. La référence à Horace est moins perceptible, étant donné que chez ce poète antique c'est le livre qui prend l'initiative du départ, tandis que chez Baudri et Ovide c'est l'auteur-narrateur qui l'envoie au-dehors.

Ces poèmes y commencent comme un envoi. Cela est particulièrement souligné chez Baudri par l'anaphore de *Vade* aux trois premiers vers, qui font écho à *ibis, vade* chez Ovide [9]. Dans les deux cas, l'auteur se sépare difficilement de son livre : *sine me.* Mais chez Ovide l'envoi s'accompagne de la plainte de ne pouvoir accompagner son livre, tandis que chez Baudri s'exprime plutôt la crainte des périls auxquels le sien sera exposé : *manus multas subiturus et atria multa, trepidus, discidium metuens.* Là, Baudri rejoindrait plutôt Horace : le livre est abondamment manipulé et de ce fait dégradé *(contrectatus manibus sordescere)*, ou au contraire abandonné et destiné à nourrir les mites ou à servir de livre d'occasion dans les provinces reculées [10]. En revanche, les poèmes d'Ovide et de Baudri ont en commun une absence d'apprêt qui s'explique chez Ovide par la condition d'exilé *(incultus, decet exulis esse)*, quand elle répond à la nature de la composition du livre chez Baudri. C'est que Baudri annonce l'absence de prétention de son livre (v. 4 : *Causa, principio, consule, fine carens*). Il n'a pas de titre et l'ordre de ses poèmes y est aléatoire. Chez Ovide, la prudence dicte une attitude semblable : le livre n'a pas de titre, mais il s'y cache une conscience de la valeur du poète, puisque même sans titre le livre et son auteur seront reconnus [11]. Apparemment, Baudri ne vise qu'à l'absence de prétention, proposant à ses lecteurs amis de lui donner un titre, affichant une incertitude sur sa composition même et une absence de limite claire [12]. S'y ajoute une déclaration d'ambition modeste : malgré toute sa volonté, il ne pourra user de la Muse de Virgile. Le poète fait aveu de son incapacité à s'égaler aux plus grands, tout en s'inscrivant dans leur lignée [13]. Toutefois,

---

[8] *Ibid.* 21-26 : *Atque ita tu tacitus – quaerenti plura legendum – / Ne quae non opus est forte loquare caue ! / Protinus admonitus repetet mea crimina lector / Et peragar populi publicus ore reus. / TU caue defendas, quamuis mordebere dictis ! / Causa patrocinio non bona maior erit ;* 63 : *Clam tamen intrato, ne te mea carmina laedant.*

[9] Baudri DE BOURGUEIL, *Carmen* 1, 1-3 : *Vade, manus multas subiturus et atria multa, / Vade, liber trepidus, discidium metuens, / Vade meus sine me, carmen sine nomine, uade / ... ;* OVIDE, *Tristes* 1, 1, 1-3 : *Parue – nec inuideo – sine me, liber, ibis in Vrbem : / Ei mihi ! quod domino non licet ire tuo. / Vade, sed incultus, qualem decet exulis esse.*

[10] HORACE, *Epître* 1, 20, 11-13 : *... contrectatus ubi manibus sordescere uolgi / coeperis, aut tineas pasces taciturnus inertis / aut fugies Vticam aut uinctus mitteris Ilerdam.*

[11] OVIDE, *Tristes*, 1, 1, 61-62 : *Vt titulo careas, ipso noscere colore, / Dissimulare uelis, te liquet esse meum.*

[12] Baudri DE BOURGUEIL, *Carmen* 1, 5-10 : *Si tuum nomen uult fratrum sollicitudo, / « Nomen quod petitis », dic sibi, « non habeo… Dicite qui deceat ... »* et la note p. 143 ; 13-14 : *Incipis in multis, in multis desinis atque / In multis pendes nec loca certa tenes ;* 19-20 : *Donec ego uiuo, clauderis limite nullo ; / « Explicit » apponet mors mea, nil aliud.*

[13] *Ibid.* 23-26.

cette modestie pourrait bien être dictée aussi par la prudence, étant donné les critiques dont l'auteur fait l'objet.

La protestation d'humilité est un lieu commun des auteurs monastiques [14]. Mais l'humilité connaît une grande marge d'interprétation dans son application. Si l'on prend l'exemple d'un contemporain de Baudri, peu suspect de légèreté, Anselme de Canterbury, on constate une attitude de l'humilité avant la publication de sa première œuvre, le *Monologion.* Anselme indique en effet qu'il n'a pas composé son traité de sa propre initiative, mais qu'il en a été prié par des frères, de l'abbaye du Bec probablement. Il n'a cédé à leur requête que sur leur insistance [15]. Ensuite, il envoie son texte à son maître Lanfranc pour approbation, en se soumettant à son jugement. Mais face aux remarques de Lanfranc souhaitant le recours systématique aux autorités scripturaires, Anselme défend sa méthode en affirmant la conformité du contenu avec le *De Trinitate* d'Augustin. Anselme assume sa qualité d'auteur sans se départir de son humilité monastique [16].

Tout en faisant preuve d'humilité, Baudri est dans une situation différente. Anselme touchait au cœur de la doctrine chrétienne. Baudri fait de la poésie sur le modèle des anciens. Si tous deux sont en butte aux critiques, à l'un, Anselme, la méthode est reprochée dans le traitement des articles de foi ; à Baudri, en revanche, il est reproché d'écrire de la poésie profane.

Les attaques dont le livre fera l'objet sont dues à la « Muse joueuse » *(Musa iocosa),* qui inspire le poète [17]. Car Baudri compose une poésie qui n'a pas de visée théologique ou même simplement religieuse. Il ne pratique pas l'interprétation allégorique moralisante des auteurs anciens pour les rendre conformes à la morale chrétienne. Dans une époque dominée par des instances ecclésiastiques, auxquelles Baudri appartient, qui ramènent tout acte à une finalité morale, sotériologique et eschatologique, pratiquer la poésie pour elle-même ne va pas de soi. Cela suscite donc une sévère critique et nécessite une justification. Baudri fait état des critiques sur un mode ironique, qui prépare la justification. Dans une veine satirique, les détracteurs se voient désignés par une caractéristique physique : « mine broussailleuse » *(frons irsuta),* « grand air sourcilleux » *(grande supercilium)* [18]. Baudri fustige leur hypocrisie. Ils ont une toison de brebis, mais au-dedans un loup hurle [19]. Ce sont des médecins qui

---

[14] Voir classiquement Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu : initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1957, p. 34-39.

[15] Anselme de Canterbury, *Epistola ad Lanfrancum,* éd. Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968, vol. 1, p. 5-6 (trad. fr. Michel Corbin, *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry*, Paris, Cerf, 1986, vol. 1, p. 40-43) ; *Monologion. Prologus,* éd. Schmitt, vol. 1, p. 7-8, trad. Corbin p. 44-47.

[16] Anselme de Canterbury, *Epistola* 77, éd. Schmitt, vol. 3, p. 199-200.

[17] Baudri de Bourgueil, *Carmen* 1, 29 : *Carta, tibi multum mea musa iocosa nocebit.*

[18] *Ibid.* 31-32 : *Frons irsuta iocos tibi nostros improperabit, / Frons irsuta licet sepe iocum faciat ;* 35-36 : *Grande supercilium, nigrum magnumque cucullum / Hostes ferales primitus inuenies*.

[19] *Ibid.* 49 : *Vellus eos mentitur ouem, lupus obstepit intus.*

feraient mieux de se soigner[20]. Il s'en prend surtout aux évêques, qu'il accuse de se préoccuper surtout de leurs biens matériels privés, de chasser et de faire bombance ou de s'occuper de procès[21]. Ils ne s'occupent pas du langage, soit par ignorance, soit par appât du gain[22]. Un comble quand une de leurs fonctions principales est de prêcher. Bref, ils sont davantage répréhensibles que Baudri lui-même et n'ont aucune légitimité à le critiquer[23]. Baudri n'hésite donc pas à contre-attaquer en jetant le discrédit sur l'adversaire, une méthode éprouvée. Ailleurs dans son recueil, il recommande la prudence. Il ne faudrait pas que ses poèmes tombent en de mauvaises mains et soient l'objet de bavardage *(garrulitas),* car ils n'ont pas le poids de l'autorité et sont donc plus facilement critiquables[24]. Il admet que l'on puisse être amené à le blâmer, avant de se justifier[25]. Il prétend même avoir abandonné les auteurs anciens, mais cette affirmation trouve place dans un encouragement à se convertir à la vie monastique, circonstance dans laquelle il serait mal venu de faire l'éloge de la poésie[26].

À ces attaques se mêle une défense beaucoup plus positive. Premièrement, la poésie est inoffensive. Elle n'a jamais nui à personne[27]. Deuxièmement, elle est innocente. Elle n'implique aucune faute morale de son auteur. Nous dirions aujourd'hui qu'il faut distinguer esthétique et morale. Baudri insiste beaucoup sur le caractère fictionnel de la poésie. Tout est inventé : la poésie ne dit pas la vérité[28]. Elle ne saurait dès lors refléter l'état moral de son auteur : *Me semper munit pectoris integritas*[29]. Baudri aurait dû, sans doute, écrire sur des sujets plus élevés, mais il ne s'en reconnaît pas la capacité[30]. Enfin, la poésie comporte des vertus, en particulier celle de combattre l'inactivité et l'ennui. On songe à ce péché si répandu dans les milieux monastiques qu'on appelle l'acédie. Il n'y a pas de meilleure activité pour chasser les soucis ; la poésie est une excellente occupation pour atteindre une forme de tranquillité. Sans compter que l'oisiveté est mère de tous les vices. L'inactivité est donc à proscrire et la poésie seconde la vertu. Enfin, la poésie est plaisante à lire. Ne vaut-il pas mieux écrire pour être lu plutôt que d'ennuyer son audience (qui n'en sera que plus réduite)[31]?

---

[20] *Ibid.* 37-38 : *Tu quoque, dic ipsis : « Medici, curate prius uos, / Palletis, ranae funditus assimiles. »*

[21] *Ibid.* 70-84 ; *Carmen* 99, 149-150.

[22] *Carmen* 1, 77-80, 77 : *Inter pontifices minor est de codice sermo.*

[23] *Ibid.* 83-84 : *Ne reprehendatur, reprehendit uel reprehendi / Nos aliquis patitur, dignior ipse cruce.*

[24] *Carmen* 99, 139-148, 145-146 : *Atque suo musa quae non est pondere fixa, / Vt nostra, a multis dilaceranda foret.*

[25] *Carmen* 85, 10 : *Me reprehendendum testantur opsucula nostra.*

[26] *Carmen* 91, 13-16.

[27] *Carmen* 1, 33 : *Crede michi, numquam nocuerunt uerba iocosa.*

[28] *Carmen* 85, 39 : *Crede michi, non uera loquor, magis omnia fingo.*

[29] *Carmen* 1, 34. *Carmen* 193, 97-108 ; 107 : *Musa iocosa michi, sed uita pudica iocoso.*

[30] *Carmen* 85, 18-26.

[31] *Ibid.* 27-34 ; *Carmen* 99, 153-178 ; 157-158 : *Expelles clauum clauo, curam quoque cura / Ne peior subito cura iecur comedat* ; 161-162 : *Barbaries siquidem uitiorum mox inolescit / Ocia si proprium possideant hominem.*

Voilà donc le martyre qu'encourrait le livre de Baudri : être littéralement déchiré par les mains de personnes malveillantes, ou métaphoriquement mis en pièces par les calomnies des ignorants. L'hostilité de ceux qui récusent la possibilité d'écrire de la poésie pour elle-même met le livre en danger de destruction. Mais subir des avanies ou même être en péril de mort ne suffit pas à constituer le martyre. Étant donné la rareté du terme dans un tel contexte, il est nécessaire de le prendre au sérieux et tâcher de voir en quoi il peut répondre aux caractères attribués au martyre dans l'Occident chrétien.

Je poserai ainsi trois questions à propos du « livre martyr » de Baudri. Peut-on considérer que le livre de Baudri défend une cause, comme c'est le cas du martyre qui rend témoignage pour une religion ? Peut-on faire un rapport entre le martyre encouru par le livre et le martyre intérieur dont parle Grégoire le Grand à propos des moines ? Enfin, le martyre du livre de Baudri est-il la marque identitaire d'une communauté [32]?

Dans le christianisme occidental, depuis saint Augustin, le caractère déterminant du martyre est davantage la cause pour laquelle la mort, éventuellement accompagnée de supplices, est subie, que la mort elle-même. Cette notion est née lors des conflits entre tendances chrétiennes rivales, singulièrement le conflit donatiste. Comme chaque faction, donatiste ou « orthodoxe » (cécilianiste pour les donatistes) revendiquait ses propres martyrs, il fallait un critère discriminant les vrais des faux martyrs. Ce critère, élaboré par Augustin, est précisément l'orthodoxie du martyr, c'est-à-dire la cause pour laquelle il meurt. Par là, il est possible de disqualifier en suicide ou en rage les faux martyrs de l'autre camp [33]. Peut-on dire que Baudri a une cause à défendre ? On peut sans conteste répondre par l'affirmative. Nous l'avons vu, Baudri défend ardemment le droit de pratiquer la poésie pour elle-même, sans finalité religieuse et avec pour seule finalité morale de chasser l'ennui et par là d'empêcher les vices.

Quand le christianisme nicéen devint la religion officielle de l'Empire puis des royaumes en Occident, l'occasion de subir le martyre par la persécution se raréfia. Elle se limitait de fait aux marges de la chrétienté, là où il fallait encore se battre pour répandre la foi auprès de peuples qui la refusaient au nom d'autres croyances. Mais les hommes de ces temps nouveaux en avaient-ils moins de mérites pour autant ? Pour répondre à cette question par la négative, Grégoire le Grand développa la notion de « martyre caché », un martyre « sans mise à mort apparente ». Les hommes de

---

[32] Comme références pour traiter ces questions, j'utilise notamment : Philippe Buc, *Holy War, Martyrdom and Terror: Christianity, Violence, and the West*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2015 (trad. fr. : *Guerre sainte, martyre et terreur : les formes chrétiennes de la violence en Occident*, trad. Jacques Dalarun, Paris, Gallimard, 2017) ; Isabelle Heullant-Donat et Charlotte Castelnau de l'Étoile, « Le martyre : état des lieux », dans Marc Belissa et Monique Cottret, éd., *Le martyr(e) : Moyen Âge, Temps Modernes*, Paris, Kimé, 2010, p. 11-23 ; Michael P. Jensen, *Martyrdom and identity: the self on trial*, Londres – New York, T & T Clark, 2010 ; Glen Warren Bowersock, *Rome et le martyre* (trad. fr. Pierre-Emmanuel Dauzat), Paris, Flammarion, 2004.

[33] Voir Augustin, *Lettre 204 à Dulcitius* (éd. Alois Goldbacher, CSEL 57) ; *Enarrationes in Psalmos*, 34, 2, 13 (éd. Clemens Weidmann, CSEL 93/1A) ; Heullant-Donat et Castelnau de l'Étoile, « Le martyre : état des lieux », *op. cit.*, p. 13 ; Buc, *Holy War, Martyrdom and Terror, op. cit.*, p. 191-194.

grand mérite, et en particulier les moines, subissaient le martyre intérieurement, eux qui résistaient aux attaques de l'ennemi caché (le diable), aux désirs charnels et qui aimaient leurs adversaires[34]. Le rapport de cette conception du martyre avec le livre de Baudri est moins immédiat. Certes, Baudri se montre quelquefois prudent dans la diffusion de son livre. Son extériorisation est donc problématique, comme on l'a vu. Mais précisément, le combat mené par le martyr caché, monastique, se joue dans l'intériorité, non dans l'extériorité. Sur ce plan, il n'est pas question pour Baudri de résister à la poésie, au contraire. Mais il convient de ne pas céder à ses suggestions immorales. L'intégrité morale du poète est dissociée du jeu poétique. Dans ce sens, il peut y avoir un combat intérieur du moine poète. Mais ce n'est pas sur ce plan-là que Baudri situe le martyre de son livre. L'interprétation du « livre martyr » de Baudri par le martyre caché de Grégoire est donc trop indirecte pour pouvoir être retenue.

Enfin, le martyre du livre est-il la marque identitaire d'une communauté ? Des recherches récentes insistent sur le caractère identitaire du martyre chrétien[35]. En effet, sur le plan de la théologie morale, la vie du chrétien se concevrait comme une imitation du Christ, mis à mort pour porter témoignage de son message, et dès lors tout chrétien pourrait être amené à subir le même sort si les circonstances le demandaient. Le chrétien se doit de tirer les conséquences de la cause et des convictions qu'il défend. D'un point de vue historique, également, les martyrs ont été emblématiques de communautés chrétiennes. Est-il possible de déceler quelque chose de similaire dans le livre de Baudri ? Je crois que oui. On perçoit à travers plusieurs poèmes composés sous forme de lettres une communauté unie par l'amour de la poésie, en particulier celle d'Ovide, et des liens d'amitié. Ainsi Baudri ne défend-il pas sa cause de façon isolée, mais au sein d'un réseau, au moins, voire d'une communauté d'ecclésiastiques poètes. Gerald Bond parle même d'« Ovidian subculture »[36].

Les deux personnalités les plus éminentes de ce réseau sont Marbode, évêque de Rennes (1096-1123), et Hildebert de Lavardin, évêque du Mans (1096-1125) puis archevêque de Tours (1125-1133). Les poèmes que leur adresse Baudri ne laissent aucun doute l'enchevêtrement indissoluble des liens d'affection et d'amour de la poésie. À Marbode, avec lequel les échanges de poèmes n'ont pas encore eu lieu, il écrit : « Puisque, divin poète, une affection partagée et des propos échangés nous unissent, moi à toi toi à moi, … »[37]. Le cas d'Hildebert est inverse : la lecture même de ses poèmes suscite la plus vive affection pour leur auteur : « … toi que la poésie a

---

[34] Grégoire le Grand, *Dialogues* 3, 26, 7-8 (éd. Adalbert de Vogüé, Paris, Cerf, 1979, t. 2, p. 370-372). *7. Duo sunt, Petre, martyrii genera, unum in occulto, alterum quoque in publico. Nam et si persecutio desit exterius, martyrii meritum in occulto est, cum uirtus ad passionem prompta flagrat in animo. 8. Quia enim esse possit et sine aperta passione martyrium, testatur in euangelio Dominus, …*

[35] Voir notamment Jensen, *Martyrdom and identity, op. cit.*

[36] Gerald A. Bond, « "Iocus amoris": the poetry of Baudri of Bourgueil and the formation of the Ovidian subculture », dans *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, t. 42, 1986, p. 143-193.

[37] Baudri de Bougueil, *Carmen* 86, 1-2 : *Me tibi teque michi quoniam, diuine poeta, / Mutuus affectus et mutua fabula iungit…* (trad. Tilliette).

uni à moi par le lien d'un amour exceptionnel »[38]. Ils sont loin d'être les seuls. Baudri s'adresse à de nombreux interlocuteurs, identifiés ou anonymes, moines ou séculiers, avec qui les relations sont tout autant d'affection que littéraires. Chez certains, les vers semblent surtout servir à entretenir l'amitié, mais d'autres paraissent avoir été d'authentiques poètes, qui échangeaient avec Baudri une véritable reconnaissance littéraire. Mais leur œuvre étant perdue, ou pas encore identifiée, il est souvent difficile d'en décider[39]. Toujours est-il que ces poèmes témoignent du réseau de relations qu'entretenaient entre eux des auteurs qui défendaient la pratique d'une poésie lyrique antiquisante.

Nous voici en mesure de mieux évaluer le martyre encouru par le livre de Baudri. Notre auteur procède à un renversement dans lequel le martyre, marque identitaire des chrétiens, est encouru au nom de l'amour de la poésie. Ce que le christianisme voit généralement comme l'expression ultime de la défense de la foi et de la chrétienté, Baudri l'utilise à destination d'une autre cause, dont la finalité n'est pas immédiatement religieuse. Qui plus est, la persécution, inséparable du martyre, est désormais du côté des excès du moralisme ecclésiastique. Comme dans la fable d'Avianus, citée plus haut, les grenouilles qui se prétendent médecins sont trahies par leur mauvaise mine et sont vite démasquées par le renard[40]. Et les dangers courus par le livre sont surtout la médisance et la calomnie. L'image est forte, potentiellement périlleuse, et l'on comprend qu'elle ne soit pas souvent utilisée.

Mais en poésie, il est possible d'être libéré de la crainte du martyre. Dans l'extrait mis en exergue, Baudri semble suggérer que le martyre du livre, et donc du poète, prendra fin le jour où celui-ci sera libéré de l'état monastique, et singulièrement de l'abbatiat, laissant entendre que sa position a une part dans les critiques dont il fait l'objet. Autrement dit, il ne convient à un abbé de faire de la poésie lyrique. Mais s'il quitte son état, il pourrait s'appartenir et se livrer à la poésie sans crainte. On le voit, Baudri ne joue pas seulement avec les limites morales de la poésie lyrique, mais aussi avec celles de sa position et de sa condition. Et non seulement, une fois libéré, il pourrait se livrer à la poésie mais aussi, et indissociablement, se consacrer à ses amis.

---

[38] *Carmen* 87, 7 : … *Quem michi praecipuo carmen deuinxit amore.*

[39] *Id.*, *Carmina* 89 ; 90, 107 et 131 au moine Étienne ; 95 à l'archevêque de Pise ; 99-100 à Godefroid de Reims ; 102 ; 103 ; 105 ; 109 ; 112 au pédagogue Thibaud ; 113 ; 114 au moine Bernier ; 117 à Maïeul (probablement un moine) ; 126 (Marbode, Godefroid et Audebert de Bourges, dont l'œuvre est perdue).

[40] Avianus, *Fabulae* 6, 11-12 (éd. Françoise Gaide, Paris, Les Belles Lettres, 1980) : *Haec dabit aegrotis, inquit, medicamina membris, / Pallida caeruleus cui notat ora color?*

Aut pati, aut mori
Cruzamante ou la sainte amante de la croix de Marie-Françoise Loquet : une pédagogie du martyre [1] ?

Fabrice Preyat

Des martyrs et des saints

« Dieu et les hommes ont fait leur effort pour appuyer le christianisme » : à Dieu d'avoir « étendu sa main à des signes et à des prodiges », aux hommes d'avoir « souffert avec soumission des peines et des tourments ». Chacun, selon Bossuet, accomplissait ainsi ce qui lui était propre. Il n'y avait, en effet, dans l'esprit du prédicateur, rien de plus « convenable » « ni à la puissance divine que de faire de grands miracles pour établir la foi chrétienne, ni à la faiblesse humaine que de souffrir de grands maux pour en soutenir la vérité ». Devant l'auditoire des Nouvelles Catholiques, réuni lors du carême de 1663, l'évêque martelait à dessein les mots de Tertullien et rappelait que « la foi est obligée au martyre » – *Debitricem martyrii fidem* [2].

---

[1] Le présent article est le fruit d'une première contextualisation du roman de Marie-Françoise Loquet, à paraître dans *Les Lumières catholiques et le roman français*, Isabelle Tremblay dir., Oxford, Oxford University Press (« Studies in the Enlightenment »), 2019, pp. 57-85 et qui s'est élaborée parallèlement aux discussions inscrites dans le colloque international tenu à Metz, en mars 2016, sur le thème de *Lumière de la foi, lumières de la raison : l'éducation religieuse féminine en débat au xviii*e *siècle*, organisé par Nicolas Brucker, avant de se poursuivre dans les échanges menés au sein du Séminaire du cierl (ulb), en connivence avec Monique Weis, et du Séminaire du gemca, animé par Agnès Guiderdoni et Ralph Dekoninck. Selon la formule consacrée, l'auteur assume seul la responsabilité des lacunes de cette nouvelle version et d'interprétations qui demanderaient encore à mûrir. Que tous trouvent ici la marque de notre gratitude et l'écho diffracté de réflexions collectives et stimulantes telles que les affectionne, dans ses enseignements, le dédicataire du présent volume.

[2] Jacques Bénigne Bossuet, *Œuvres oratoires* [désormais notées *O.O.*], J. Lebarq, Ch. Urbain, E. Levesque éds., Paris, Desclée de Brouwer, 1927, vol. 4, p. 428.

> Voilà donc la preuve de Dieu : faire des miracles. Voici la preuve des hommes : souffrir les tourments. L'homme, étant si faible, ne pouvait rien faire de grand ni de remarquable que de s'abandonner à souffrir. Ainsi ce que Dieu a opéré et ce que les hommes ont souffert a également concouru à prouver la vérité de la foi. Les miracles […] ont montré que la doctrine du christianisme surpassait toute la nature ; et les cruautés inouïes auxquelles se sont soumis les fidèles pour défendre cette doctrine ont fait voir jusqu'où doit aller le glorieux ascendant qui appartient à la vérité sur tous les esprits et tous les cœurs [3].

Le martyre épousait ainsi une double destination. Il permettait de « prouver sa foi à Dieu par l'épreuve des souffrances » et de réaffirmer individuellement la « servitude » de la créature à l'égard de son créateur. En cela, il répondait à une anthropologie chrétienne qui voyait avec satisfaction « les sens » se « noyer » dans « la douleur et dans l'amertume » afin de garantir le renoncement du fidèle au monde et de prouver son attachement aux « ordres » de Dieu [4]. Il était, dans le même temps, une manifestation démonstrative de la prétendue vérité du message chrétien, un témoignage apologétique voué à la publicité et à la réduplication. « Il n'y a martyre », rappelle Jacques Le Brun, « que si un autre reçoit ce témoignage de souffrance et de mort, qui en recueille le sens ou lui donne sens » [5]. Le martyre n'est pas seulement « la scène, seul à seule, du bourreau et de la victime, même dominée par le regard invisible d'un Autre divin », c'est également « un témoignage offert à d'autres d'une sainteté, d'une étrangeté, au sein même de la conformité religieuse » [6]. Aussi n'était-il pas anodin que Bossuet, s'adressant à une communauté de femmes, nouvellement converties, leur rappelle à quel point « leurs peines » constituaient une « *preuve* » de la pureté de leur foi. Plus encore, ces femmes devenaient « un *grand spectacle* à Dieu, aux anges et aux hommes ». Leurs afflictions offraient une mise en abyme de l'histoire de l'Église et de ses vicissitudes tant l'institution pouvait se glorifier de voir en elles, « même au milieu de sa paix et de son triomphe », « une *image* de ses combats et une *peinture animée* des *martyres* qu'elle a soufferts ». Le premier point de ce « sermon de charité » se fermait sur l'encouragement fait aux sœurs à se préoccuper moins des maux qu'elles enduraient qu'à se figurer les récompenses qui leur étaient promises. Il les engageait à se représenter la divinité qui viendrait elle-même essuyer leurs larmes avant de laisser « le feu de [s]a vengeance dévorer [leurs] persécuteurs ». Il les encourageait à se laver de leurs péchés dans le sang du Christ, « bain sacré » dont elles sortiraient revêtues d'« une splendeur immortelle » [7] !

La notification d'un contexte de « paix » et de « triomphe » pour l'Église invite à s'arrêter sur la nature des macérations endurées par ces femmes. Très vite, le critique est contraint de constater à quel point la notion de martyre avait désormais glissé vers une signification essentiellement métaphorique. Elle correspondait à un quotidien où

---

3 *Ibid.*

4 *Id.*, p. 429.

5 Jacques Le Brun, « Mutations de la notion de martyre au XVIIe siècle d'après les biographies spirituelles féminines », dans *Sainteté et martyre dans les religions du livre*, J. Marx éd., *Problèmes d'histoire du christianisme*, 1989, vol. 19, pp. 77-90.

6 *Id.*, p. 79.

7 *O.O.*, vol. 4, p. 431.

la passion, toujours pensée en référence aux souffrances endurées par le Christ, était forcée de prendre d'autres tours et de se manifester sous des formes qui n'étaient pas forcément sanglantes. Cette évolution n'amenuise en rien l'existence d'un sentiment commun partagé par les chrétiens de la Réforme catholique, qui restaient déchirés entre une aspiration au martyre, tel qu'il fut vécu en des temps révolus, voire encore au XVIIe siècle, « dans les missions lointaines, les luttes religieuses en Europe, les missions étrangères ou les guerres contre les Turcs », et l'impossibilité matérielle « d'aller chercher le martyre » pour une série de raisons conjoncturelles [8]. Sainte Thérèse d'Avila, on le sait, soupirait ardemment, mais en vain, de passer par le glaive des Maures [9]. Beaucoup ont témoigné, à regret, de cette impossibilité – Jeanne de Chantal, Bossuet lui-même, Bernières… – tandis que l'Église catholique adoptait des règles sans cesse plus rigoureuses de canonisation, sous Urbain VIII et, au XVIIIe siècle, sous Benoît XIV [10]. Ces mouvements antagonistes présentaient dès lors toutes les conditions nécessaires à une mutation profonde de l'idée et des formes du martyre, qui restaient, à l'époque moderne, foncièrement ancrées dans l'imaginaire. L'examen des (auto)biographies spirituelles féminines a conduit Jacques Le Brun, d'une part, à constater l'omniprésence de cette notion, à titre de référence théologique ou historique, aussi bien que comme « fruit de l'imagination et comme nom de pratiques modernes » [11], et, d'autre part, à dresser une typologie et à isoler trois pratiques portées par les témoignages : les mortifications, les maladies et opérations médicales, le martyre d'amour.

La première forme de souffrances, volontaires, atteste la reproductibilité du geste des anciens martyrs et institue le sujet en bourreau de lui-même afin de prouver la « radicalité de son amour et de son détachement du corps et du monde ». Le corps martyrisé, devenu une « image sensible », prend sens dans sa « ressemblance avec un autre corps » et devient « image sensible de Jésus-Christ » [12]. Il est pensé à l'aune des *exempla* lus dans les vies de saints et conformément à la devise de sainte Thérèse – *aut pati, aut mori* –, constamment alléguée par les prédicateurs et les auteurs spirituels.

Le témoignage porté par les souffrances endurées dans la maladie et dans ses traitements, parfois d'une rare violence, rejoignent également celles vécues dans le martyre. Il participe d'un lieu commun dont la portée métaphorique céda de plus en plus à la lettre afin de consacrer le « consentement lucide de la victime », la dimension sacrificielle de la scène de soin et l'acceptation libre et délibérée des tourments. Les maux ressentis dans ces opérations physiques se démarquent volontiers du naturel pour enchérir sur « l'incompréhensible », sur « l'excès de la souffrance ou de la patience » de la victime qui défient la médecine autant que la raison [13]. Ce cas de figure a souvent conduit le médecin ou le chirurgien à s'ériger en autorité discriminante pour la déclaration du martyre et à se substituer de la sorte à l'autorité canonique ou à la

---

[8] Jacques LE BRUN, *op. cit.*, p. 77.

[9] Thérèse D'AVILA, *Vie de sainte Thérèse d'Avila écrite par elle-même*, Paris, Librairie d'Albanel et Martin, 1839, p. 3.

[10] Jacques LE BRUN, *op. cit.*, pp. 77, 80.

[11] *Id.*, pp. 77-78.

[12] *Id.*, pp. 78-79.

[13] *Id.*, pp. 81, 83.

vox populi [14]. La plupart de ces témoignages n'excédant guère la clôture des couvents de l'ordre auquel ils étaient destinés (Visitandines, Carmélites, Ursulines, etc.), l'on observe, note encore Jacques Le Brun, une tendance sinon à la « privatisation », du moins à « l'insularisation de la manifestation et du témoignage » du martyre moderne qui caractérise aussi le dernier type.

Le martyre d'amour, comme les deux précédents, constitue, déjà aux yeux de Bossuet, « un nouveau genre de martyre » [15]. Le *Panégyrique de sainte Thérèse*, prononcé en 1657, retraçait l'itinéraire de l'amour divin en épinglant dans la vie de la sainte des souffrances infligées « par la charité ». Mais, il s'agissait essentiellement de souffrances devenues totalement « intérieures », qui naissaient du double mouvement antagoniste d'attirance et de répulsion que Dieu exerçait à l'égard de la sainte, selon l'antithèse « Dieu l'attire et Dieu la retient ». Il ordonne à Thérèse de « courir au ciel » et, dans le même temps, « il veut qu'elle demeure en la terre ». Thérèse se trouve donc déchirée entre les désirs que Dieu lui inspirent et le refus de Dieu à les satisfaire :

> Vous l'appelez et vous la repoussez : si bien que, pendant qu'elle court à vous, elle se déchire elle-même ; et son âme ensanglantée par la violence de ces mouvements opposés, que vous la forcez de souffrir, ne trouve plus de consolation [16].

Conformément au cantique qu'elle prononce, Thérèse meurt en quelque sorte « de ne pouvoir mourir », et pâtit de cette tension entre le désir de rejoindre son Époux et la privation d'une liberté qui lui permettrait d'en jouir : « Je vis, sans vivre en moi ; et j'espère une vie si haute, que je meurs de ne mourir pas » [17]. Cet élan des victimes, anéanti par la volonté de Dieu qui les conserve dans le siècle, est l'une des causes qu'épouse fréquemment le martyre intérieur. La vie de Thérèse se trouve ainsi résumée à ses tentatives pour se détacher de la « chair et du sang ». Son « amour des souffrances » constitue l'ultime étape visant à se déprendre d'un « corps de mort » qui entraverait sa progression vers le ciel. Il remédiait d'abord à la lenteur de l'espérance qui, pourtant, l'avait ancrée dans le monde contre les afflictions et les oppositions qu'avait déchaînées sur elle sa réforme du Carmel. Il lui permettait aussi d'accomplir, ce que Bossuet nommait le « travail du voyage » : supporter les souffrances du chrétien exilé sur la terre, gémir au long du pèlerinage de sa vie dans l'espoir de devenir citoyen de la Jérusalem céleste [18]. Thérèse pleure parce qu'elle est « éloignée de ce qu'elle cherche et exposée au milieu de ce qu'elle fuit ». L'insuffisance des « désirs » qui l'entraînent vers Dieu, aussi « ardents et impétueux » soient-ils, la poussent à « déchir[er] sa poitrine par des cris et par des sanglots » au point de donner à chaque instant l'impression qu'elle allait rendre les derniers soupirs. La sainte rappelait ainsi, par un tableau vivant, les souffrances de l'apôtre Paul, agité de douleurs « pareilles à celles de l'enfantement » : « *Infelix ego homo ! Quis me liberabit de corpore mortis hujus* » [19]. « La langueur de sainte Thérèse », confie Bossuet, « ne peut donc plus

---

[14] *Id.*, p. 84.
[15] *O.O.*, vol. 2, p. 384.
[16] *Ibid.*
[17] *Id.*, p. 380.
[18] *Id.*, p. 382.
[19] *Id.*, pp. 371-372.

être soutenue que par des souffrances » et l'alternative « ou souffrir, ou mourir » finit, selon lui, par « renfermer toute la doctrine du Fils de Dieu et tout l'esprit du christianisme » [20]. Le Christ n'a vécu « que pour endurer » et n'a voulu étendre sa vie « qu'autant de temps qu'il fallait souffrir » (*Parate cor meum*) et, poursuit le prédicateur, l'on ne peut trouver le Christ que « dans sa gloire » ou dans « ses supplices », c'est-à-dire sur son trône ou sur sa croix :

> Nous devons donc, pour être avec lui, ou bien l'embrasser dans son trône, et c'est ce que nous donne la mort, ou bien nous unir à sa croix, et c'est ce que nous avons par les souffrances ; tellement qu'il nous faut souffrir ou mourir, afin de ne quitter jamais le Sauveur. Et quand Thérèse fait cette prière : Que je souffre ou que je meure, c'est de même que si elle eût dit : À quelque prix que ce soit, je veux être avec Jésus-Christ ; s'il ne m'est pas encore permis de l'accompagner dans sa gloire, je le suivrai du moins parmi ses souffrances, afin que n'ayant pas le bonheur de le contempler assis dans son trône, j'aie du moins la consolation de l'embrasser pendu à sa croix [21].

Cruzamante, sainte amante de la croix

Opérer un tel détour par les déclinaisons modernes du martyre pour aborder un roman dévot, paru en 1786, n'aurait guère d'intérêt si *Cruzamante ou la Sainte-Amante de la croix,* rédigé par Marie-Françoise Loquet, n'incarnait la concrétion de toutes ces formes pour en livrer une expression paroxystique. Campée dès l'incipit en « héroïne de la croix », Cruzamante, de son véritable nom Jeanne de la Croix, est née à « la Vera-Cruz », un « Vendredi-Saint ». Ce double baptême l'arrime ainsi aux *exemples* de sainte Thérèse, réformatrice du Carmel, et à la célèbre Visitandine Jeanne de Chantal. Malingre et rapidement orpheline, son corps finit par porter les stigmates – sous la forme de marques cruciformes – d'une prédilection divine qui l'engagea bientôt à faire des crucifix ses premiers hochets et ses parures favorites.

> Tout annonçoit la glorieuse destinée de cet enfant. Son état d'infirmité, le nom de sa ville, le jour de sa naissance, les épreuves que le Ciel envoya à sa famille, furent autant de présages, qu'une nouvelle Amante d'un Homme-Dieu crucifié paroissoit sur la terre. […] on la nomma *Jeanne de la Croix*. On verra avec plaisir dans la suite de cette Histoire, avec quelle fidélité elle imita son illustre Patron ; tout contribua à la rendre une véritable crucifiée. […] en regardant une des grandes croix sans Christ, elle dit à sa tante avec naïveté : « Ma chère tante, voilà ma place sur cette croix, mon divin Sauveur me l'a cédée, afin que j'y sois attachée, comme il est attaché sur les autres ». Quelle pénétration ! quels sentiments dans une enfant de trente mois [22] !

Le motif de l'appel de la croix se surimpose aux multiples infirmités de la jeune fille et aux interventions chirurgicales qui façonnent ce corps de douleur en un corps-spectacle, dont les chairs meurtries sont dévoilées par le récit et l'intimité brisée afin de souligner l'abnégation du personnage et de rendre non seulement visible, mais

---

[20] *Id.*, p. 386.

[21] *Id.*, p. 389.

[22] Marie-Françoise Loquet, *Cruzamante ou la Sainte-Amante de la croix* [désormais notée *Cruzamante*], Paris, Benoît Morin, 1786, p. 3.

plus généralement sensible, son imitation du Christ, selon une inspiration poétique caractéristique de la littérature mystique :

> L'enfant, qui avant même sa naissance, avoit tant souffert, n'étoit pour ainsi dire qu'un squelette, animé d'un soufle [*sic*] de vie. Toute la malignité de la maladie de sa mere s'étoit jetée sur son bras droit, & y avoit formé un abcès des plus dangereux. […] [le] résultat de la consultation [des Médecins] fut d'ouvrir sur le champ cet abcès, & on en fit l'opération en forme de croix, dont la cicatrice parut, au bras de l'enfant, le reste de ses jours. […] au bout de trois mois, [elle] étoit toujours dans une langueur, qui faisoit craindre pour sa vie […] un second abcès commença à paroître sur sa poitrine, & on lui fit la même opération qu'au premier. Cette innocente victime de JÉSUS crucifié, participoit déjà aux prérogatives de l'Épouse du *Cantique des Cantiques*, & elle pouvoit s'écrier avec elle : « Mon Bien-aimé, mettez-vous comme un sceau sur mon cœur, afin qu'ilfhugo soit entièrement scellé & fermé à tout autre qu'à vous seul ; & sur mon bras, afin qu'il n'agisse que pour vous : faites que tout ce qui est en moi, soit une vive représentation de vos souffrances » [23].

L'entrée de Cruzamante au monastère de la Passion répond à une logique inclination pour les récits évangéliques de la mort du Christ tandis que l'imitation des *Cantiques spirituels* de saint Jean de la Croix résume l'épisode de sa communion. S'ensuivent les tribulations qui l'amèneront à gravir le Monte-Doloroso, en compagnie de trente-deux demoiselles – la petite légion évoquant l'âge du Christ à l'heure de la crucifixion. La solidarité des religieuses est alors éprouvée à travers les obstacles qui émaillent leurs « stations », au gré de rencontres allégoriques avec La Foi, L'Attrait du Plaisir ou La Charité…, selon la recette déjà expérimentée par l'auteure dans le *Voyage de Sophie et d'Eulalie au palais du vrai bonheur,* paru en 1781. Progressivement décimées, plusieurs de ces femmes parviendront néanmoins à fonder une communauté pérenne.

Qu'il y ait du masochisme dans un personnage féminin qui refuse tout autre plaisir que celui apporté par la méditation et l'appropriation des supplices du Crucifié, n'a guère de quoi surprendre [24], cela n'implique pas cependant, comme y invitait Jean Deprun, dans *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII*ᵉ siècle*,* qu'il faille assimiler les exagérations de Loquet à un manque de discernement esthétique et le personnage de Cruzamante à une « hyper-Justine » que son dolorisme excessif élèverait au rang de double anticipatif des victimes du roman libertin, sadien en particulier [25]. Certes, Loquet sacrifie « la spiritualisation du quotidien » ou les « déchirements personnels » à l'outrance des personnages [26], mais, d'emblée l'auteure distribue, quoiqu'avec insistance et maladresse, les signes censés garantir l'interprétation spirituelle de son œuvre. *Cruzamante* se démarque singulièrement, en effet, de plusieurs exploitations théologiques, telle celle que l'on peut lire à travers la vie de sainte Thérèse, résumée

---

[23] *Id.*, pp. 3, 10-11.

[24] On se reportera notamment sur ce point à l'analyse de Lorenzo RUSTIGHI, « Figures de la féminité chez Marie-Françoise Loquet », dans *Femmes des anti-Lumières, Femmes apologistes*, Fabrice PREYAT dir., *Études sur le XVIII*ᵉ *siècle*, 2016, vol. 44, pp. 87-100.

[25] Jean DEPRUN, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII*ᵉ *siècle*, Paris, Vrin, 1979, p. 166.

[26] Selon les termes de Philippe MARTIN, *Une religion des livres (1640-1850)*, Paris, Cerf, 2003, pp. 423-424.

dans le panégyrique de Bossuet. Lorsque le prédicateur réduisait l'amour mystique à la vertu théologale de la charité, c'était essentiellement afin de souligner le lien « entre l'Église qui règne au ciel et celle qui gémit sur la terre » puis, de refermer son discours sur de grandes leçons morales insistant sur l'acceptation de l'adversité, la consolation des affligés et la nécessité d'emprunter « la croix des autres » quand « le Dieu crucifié » n'aurait pas suffisamment accablé l'auditeur [27]. Le roman privilégie au contraire un caractère « expérimental » et « descriptif », propre à la mystique. Attentive aux lois du genre littéraire à la mode dans lequel elle s'illustre et préoccupée par le lectorat des religieuses auquel elle dédie son œuvre, Loquet n'entend pas ici reconstruire une psychologie à partir de « principes théologiques incontestables », mais qui seraient « en perpétuel décalage par rapport à l'expérience » [28]. Même exprimées naïvement, les extases et les révélations de Cruzamante peuplent le corps du texte et manifestent des références implicites aux biographies mystiques et à l'iconographie avec lesquelles les jeunes sœurs étaient déjà familières. Au schéma abstrait d'une « ascension spirituelle qui coïncide avec le mouvement de la charité » [29], Loquet substitue, en jouant avec les codes de la fiction et de la représentation, les affres d'une expérience dans sa double acception à la fois de *pratique,* qui correspond dans le cas présent à des mortifications « fictivement » vécues et au martyre de l'amour divin, mais également d'*observation guidée* dans l'étude d'un phénomène, qui à travers l'ascèse et les afflictions, mêle intimement l'amour et la mort. Les intertextualités, clarifiées par la romancière elle-même, adossent le roman, qui n'est jamais que la biographie fictive d'une martyre de papier, aux biographies spirituelles de religieuses. Celles-ci apparentaient régulièrement leur vocation à un martyre continuel qui les enjoignait fréquemment à chercher leur consolation auprès de ceux qui avaient expérimenté les affres du martyre mystique, sainte Thérèse, saint Jean de La Croix et le Père Surin notamment. Aussi métaphorique qu'il parût, ce martyre s'accompagnait cependant de peines et de tortures bien réelles et était ressenti comme tout aussi valide que le martyre de la foi enduré par les premiers chrétiens [30].

Tradition littéraire, tradition mystique

Placée sous le signe d'une connivence étroite avec l'hypostase de l'Amour-Souffrant, l'existence romanesque de Cruzamante offre une succession d'épisodes dont la continuité est assurée par l'adhésion – voire l'« adhérence » au sens bérullien du terme [31] – aux états du Christ, victime immolée. Cette primauté de l'expérience se ressent dans les intentions de l'auteure et dans la manière dont elle justifie son appropriation de la littérature emblématique du Grand Siècle à laquelle plusieurs

---

[27] *O.O.*, vol. 2, pp. 369-370.

[28] Voir à ce sujet Jacques Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Paris, Klincksieck, 1972, p. 220.

[29] *Id.*, p. 221.

[30] Jacques Le Brun, « Mutations de la notion de martyre au XVIIe siècle d'après les biographies spirituelles féminines », *op. cit.*, pp. 85-86.

[31] Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, 1921, vol. 3, p. 367.

de ses récits sont grandement redevables [32]. L'évidente parenté entre les stations successives qui composent la vie de Cruzamante et les péripéties de Staurophile, illustrées dans le *Chemin royal de la croix* (1635) du bénédictin Benoît Haeften, a très tôt éveillé les comparaisons des lecteurs, au point que Loquet dut se défendre de tout emprunt direct. Malgré l'usage d'une onomastique jumelle, l'auteure ne voyait entre les deux ouvrages qu'une vague parenté dans leur finalité. Elle s'employa même à creuser les divergences relatives aux moyens mis en œuvre par les deux opuscules pour parvenir à leurs fins. Alors que l'action de la *Regia via crucis* lui paraissait fade en se réduisant à un entretien continuel de l'âme avec Jésus-Christ, *Cruzamante* revendiquait la primauté d'une expérience incarnée dans une femme forte et déclinée au sein d'« un enchaînement d'événements », articulés selon une nette gradation. La détermination du personnage principal se situait au cœur d'un parcours où « tout était fiction et allégorie » mais où les « Vertus étaient peintes avec des couleurs, qui les caractérisaient au naturel » et qui, selon les oxymores chères au langage des mystiques, pouvaient « apprendre aux âmes affligées, à trouver des douceurs dans les rigueurs même de la croix » [33]. N'est-ce pas en ce sens déjà qu'il fallait comprendre le recours au « sentiment » dans les propos portés par l'éditeur en tête du *Voyage de Sophie et d'Eulalie,* cinq années plus tôt ? Sensiblement perçu encore comme un « recueil d'instruction morales », ce premier volume témoigne certes des maladresses de l'écrivain mais surtout de l'influence continue, parfois pesante, de traditions littéraires et spirituelles convergentes. Si les épisodes du *Voyage* se caractérisaient aux yeux de l'éditeur de Loquet par un même « enchaînement d'événemens intéressans », comme l'on pourra plus tard en lire dans *Cruzamante*, il devait bien reconnaître qu'ils étaient confusément amenés par l'auteure, et qu'ils étaient finalement ressentis comme un fatras offrant « une histoire de la Piété, ornée d'emblêmes ingénieux, de figures allégoriques, de descriptions poétiques » pour incarner « dans l'ordre spirituel, une espece de Protée » ! Le lecteur subit en effet, plus qu'il ne les devine derrière l'écriture de Loquet, l'influence des psychomachies héritées de Prudence et celle des pèlerinages allégoriques médiévaux, auxquels les écrits de Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix étaient également grandement redevables. Sous la référence implicite à la *Montée du Mont Carmel* sourdent des allusions indirectes au *Monte Calvario* (1529) du Frère Antonio de Guevara ou à la *Subida del Monte Sion* (1537) du Père Bernardino de Laredo qui livrent la facture selon laquelle concevoir et figurer l'itinéraire spirituel, tel qu'il sera encore campé aux siècles suivants dans la *Peregrinación de Philotea al Santo Templo, y Monte de la Cruz* (1657) de don Juan Palafox y Mendoza, ou, plus proche de l'auteure, *Le camino real de la Cruz* (1721) de Martín de Herce [34]. Les multiples avatars de cette littérature emblématique moderne sont bien connus, tel l'opuscule flamand du *Pèlerinage de Colombelle et de Volontairette vers leur Bien-Aimé dans Jérusalem* (1627), rapidement traduit en français et diversement réédité

---

[32] Sébastien Drouin, « La tentation de la croix: abus de la chair et amours mystiques chez Marie-Françoise Loquet », dans *L'Apologétique littéraire et les anti-Lumières féminines*, Fabrice Preyat dir., *Œuvres & critiques*, 2013, vol. 38, n °1, pp. 117-129.

[33] *Cruzamante*, *«* Avertissement », pp. vi-viii.

[34] Voir Michel Florisoone, *Esthétique et mystique d'après sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix*, Paris, Seuil (« La vigne du Carmel »), 1956, pp. 113-128, 139, 149.

jusque dans la seconde moitié du XVIIIe siècle [35]. L'ascendant pris par les *Emblèmes* publiés par le jésuite Herman Hugo et Otton Vænius au cœur de ces courants littéraires et spirituels constitue une autre source tout aussi perceptible dans le *Voyage* de Loquet que dans *Cruzamante*, qu'il s'agisse là aussi d'une influence *directe*, relativement naturelle pour une auteure baignée dans l'esprit de la Réforme catholique telle qu'elle avait été vécue notamment dans les milieux jésuites anversois, ou *indirecte*, en transitant tout aussi vraisemblablement par leur réédition, en 1717, sous la houlette de Madame Guyon, qui les relisait précisément à la lumière de la mystique aviléenne ou cruzéenne. Ne pouvant ranger le *Voyage* sous une étiquette générique qui l'aurait pleinement satisfait, l'éditeur relevait cependant parmi « toutes sortes de formes », une capacité à « s'insinuer », à « plaire », à « instruire » et à « toucher ». Il saluait, en définitive, une « pieuse fiction » dans laquelle tout était « animé d'une secrète onction » qui « port[ait] à réaliser dans le cœur & dans les œuvres les grandes vérités qui y étaient enseignées, & qui f[aisaien]t sentir que la Demoiselle Auteur parl[ait] d'après l'*expérience*, le langage du *sentiment* » [36]. Le recours de Loquet à l'emblématique est parcouru par la tension qui s'instaure entre le recours à l'amour comme méthode [37], la volonté de dépasser la sensation et le souci de s'ancrer, comme l'a montré Sébastien Drouin, dans une « conception du langage et même de l'expérience religieuse » qui doit « nécessairement » se situer « au centre d'une médiation entre le croyant et l'objet de sa piété – le Christ » :

> C'était là le projet des jésuites. […] L'emblème spirituel peut évidemment appartenir à d'autres sensibilités. C'est bien pour cela que Madame Guyon s'intéresse à cette question, puisque l'emblème, contrairement à la « spéculation », peut mener à une union plus directe avec Dieu. Mademoiselle Loquet, qui produit son œuvre à la fin du siècle des Lumières, ne pouvait qu'envisager l'union entre l'âme et le Christ selon une conception du langage qui, comme elle le dit si bien, s'enracine dans « une rhétorique du cœur » [38].

Ainsi émerge, de la fictionnalisation du « sacrifice d'adoration », la tentative, chez Loquet, de réaliser une synthèse entre les modes narratives du dix-huitième siècle et une exposition littéraire de la vie dévote qui plonge ses racines dans des motifs, dans des formes et des thématiques en apparence éculés, mais dont la persistance coïncide pourtant avec l'expression d'une spiritualité particulière et avec la sensibilité de nouvelles sociabilités religieuses. À son échelle l'auteure favorise la part croissante prise par les genres littéraires « féminins » du roman et du dialogue dans l'apologétique chrétienne tandis qu'à l'ombre des figures tutélaires de Fénelon et de Madame Guyon, qui ont orienté l'écriture de Loquet, se distingue une inspiration mystique, voire néo-

---

35 Sur ces influences, nous renvoyons à l'article de Sébastien DROUIN, « La tentation de la croix : abus de la chair et amours mystiques chez Marie-Françoise Loquet », *op. cit.*, p. 120.

36 Marie-Françoise LOQUET, *Le voyage de Sophie et d'Eulalie au palais du Vrai Bonheur, ou le chemin de la perfection, présenté sous des images riantes et sensibles*, Paris, Charles-Pierre Berton, 1784, pp. XI-XII.

37 Selon les termes employés par Émilie PETITJEAN-HÊCHE et Anne LAGNY, « Gottfried Arnold : le problème du sentiment dans le mysticisme chrétien », https://sentiment.hypotheses.org/104.

38 Sébastien DROUIN, *op. cit.*, p. 128.

quiétiste, et une expression des affects qui, progressivement au cours de sa « carrière » littéraire, vont prendre l'ascendant sur l'imagination de l'auteure, au point de présider tout entières à l'écriture de *Cruzamante*. Fénelon et Guyon paraissent, en effet, avoir surtout joué un rôle de relais au sein d'une tradition spirituelle diffuse, qui s'étend de saint Bernard à saint Jean Eudes, de Catherine de Sienne à Marie de l'Incarnation, jusqu'aux apparitions auxquelles Marguerite-Marie Alacoque fut sujette. Elles guidèrent sensiblement Loquet dans la voie de la contemplation de l'humanité, ou de l'intériorité, de Jésus-Christ censée conduire à une union intime avec Dieu.

> Je veux suivre, ô Jésus, [écrit Fénelon] le chemin que vous avez pris ; je veux vous imiter, je ne le puis que par votre grace. Ô Sauveur abject & humble, donnez-moi la science des véritables chrétiens, & le goût du mépris de moi-même […]. Mettons la main à l'œuvre, & changeons ce cœur si dur & si rebelle au cœur de Jésus-Christ. Approchons-nous du cœur sacré de Jésus ; qu'il anime le nôtre ; qu'il détruise toutes nos répugnances. Ô bon Jésus, qui avez souffert pour l'amour de moi tant d'opprobres & d'humiliations, imprimez-en puissamment l'estime & l'amour dans mon cœur, et faites-moi désirer de participer à votre vie humiliée [39] !

L'emprise du cœur sacré de Jésus : spiritualité et réseaux dévots

Le support fictionnel que Marie-Françoise Loquet offre à la dévotion à la croix correspond en réalité aux attentes pédagogiques et politiques de plusieurs foyers spirituels, particulièrement vivaces en France et en Europe et intimement liés au progrès du culte du Sacré-Cœur, qu'ils continuent de diffuser, près d'un siècle encore après la révélation de Paray-le-Monial. *Cruzamante* connut ainsi vraisemblablement une double réception, tributaire des émois causés par la Révolution française dans les cercles catholiques.

Ouvrage spirituel à vocation pédagogique, le roman paraît d'abord lié à la vie conventuelle de la fin de l'Ancien Régime et à l'instruction des religieuses. Chacune des productions de Loquet ancre en effet son didactisme au cœur d'un ordre qui semble avoir directement assuré sa fortune littéraire. Les fictions allégoriques de Loquet, comme l'a suggéré Jean Deprun, tirèrent très probablement leur succès de leur assimilation à des manuels de piété et elles devaient résulter tout aussi vraisemblablement de commandes passées par les diverses communautés religieuses auxquelles les ouvrages furent présentés en retour [40]. *Le voyage de Sophie et d'Eulalie*

---

[39] François de Salignac de La Mothe Fénelon, *Divers sentiments et avis chrétiens sur un grand nombre de matières les plus importantes pour la piété, les mœurs et la vie intérieure*, dans *Œuvres spirituelles*, Amsterdam, Jean Hofhout, 1738, vol. 1, pp. 53-54 (« De la conformité à la vie de Jésus-Christ »).

[40] Jean Deprun, *op. cit.* Geoffroy de Grandmaison parle d'« encouragements » que les livres allégoriques de Loquet auraient reçus de la part du « clergé », sans toutefois étayer son affirmation qu'il étoffe encore en mentionnant la prédilection particulière qu'auraient éprouvée les sœurs de la Société du Sacré-Cœur pour le *Voyage* de Loquet (*Sainte Madeleine-Sophie Barat [1779-1865],* Paris, V. Lecoffre – J. Gabalda, 1925, p. 25). Louis Baunard répertorie l'ensemble de la production de Loquet parmi les lectures du réfectoire : « Il est vrai qu'en retour la lecture du réfectoire se faisait dans les petits volumes de Mlle Loquet : *Cruzamante, le Voyage de Sophie et d'Eulalie au palais du Vrai Bonheur, les Entretiens de Clotilde, ceux d'Angélique*,

au Palais du Vrai Bonheur, fut dédié aux Miramiones. Publié, en 1781, il parut, avec l'aval de l'auteure, la même année que les *Entretiens d'Angélique* que Loquet offrit cette fois aux Ursulines, après l'avoir également présenté aux Miramiones. Si l'on ne peut confirmer une commande préalable à la parution des deux volumes, leur adresse à deux ordres de religieuses enseignantes en a bien assuré la diffusion et confirme une pratique pédagogique clairement « genrée ». Au gré de cinq rééditions successives, les sous-titres du *Voyage* mentionnèrent non seulement le sexe de l'auteure, en connivence avec celui de son lectorat, mais ils ne cessèrent surtout d'insister sur la vocation pédagogique et pragmatique du roman : *Le voyage [...] ou Le chemin de la perfection présenté sous des images riantes et sensibles* (éd. de 1781 et rééd. de 1784), *ouvrage pour servir de guide dans les voies du salut, par une jeune demoiselle* (rééd. de 1789, 1823 et 1828) [41]. Il en alla ainsi jusqu'en 1788, année de parution des *Entretiens de Clotilde pour exciter les jeunes personnes du sexe à la vertu et servir de suite aux Entretiens d'Angélique*.

La dédicace « À M. Gros, docteur en Théologie de la Maison & Société Royale de Navarre, & Curé de Saint-Nicolas-du-Chardonnet » qui figure en tête de *Cruzamante* donne au roman une saveur supplémentaire directement liée, un peu plus tard, aux réseaux ecclésiastiques et contre-révolutionnaires qui se dressèrent contre la constitution civile du clergé. Quatre ans après la publication de *Cruzamante,* Joseph-Marie Gros refusa, en effet, de prêter le serment civique et entraîna les prêtres de la paroisse dans son sillage. Emprisonné en janvier 1791, à la prison des Carmes, il fut jugé comme contre-révolutionnaire, puis exécuté. Béatifié sous le pontificat de Pie XI, il fut porté au nombre des « bienheureux martyrs » des massacres de septembre 1792. Si, en 1786, la mention du prêtre pouvait ne pas éveiller la suspicion, elle permet, avec le recul, de situer Loquet parmi les réseaux religieux de la fin du XVIIIe siècle et d'identifier avec certitude sa présence militante, politique, parmi des cénacles qui, au tournant du XIXe siècle, mènent dans l'entourage de Madeleine-Sophie Barat, une existence tantôt souterraine, tantôt publique, mais sans jamais cesser d'appeler de leurs vœux l'institutionnalisation d'une Société du Sacré-Cœur et de travailler à la restauration de la Compagnie de Jésus en France. L'on peut ainsi, à rebours, reconstituer à la fois le parcours spirituel de l'auteure et les inflexions qu'épousa la réception de ses romans.

Dans les années 1790, Mme Loquet fréquentait, en effet, chez Mlle Duval, rue de Touraine, à Paris, un petit groupe de femmes qu'avait rassemblées le Père Joseph Varin d'Ainvelle, supérieur des Pères de la foi. Le petit groupe s'étoffa progressivement et prit de plus en plus d'importance au point d'être pensé à l'image de la communauté romaine des Dilette di Gesù. Ces femmes entendaient jouer un rôle actif parmi les congrégations féminines qui se réclamaient de la dévotion du cœur de Jésus et abandonna bientôt le nom de Dilette, pour prendre l'enseigne des Dames de la vraie foi ou des Dames de l'instruction chrétienne. Elle n'adopta le titre

---

etc., et chacune devait y prendre le plus grand plaisir. » (*Histoire de sainte Madeleine-Sophie Barat*, Paris, De Gigord, 1925, vol. 1, pp. 66-67).

[41] Notons, qu'une sixième édition du *Voyage de Sophie et d'Eulalie au palais du vrai bonheur*, dépourvue de sous-titre, parut à Jersey, en 1831, chez le libraire Marston.

officiel de Société du Sacré-Cœur de Jésus que quelques années plus tard, lorsque ce nom, qui circulait déjà officieusement parmi les religieuses, leurs directeurs et leurs élèves, put enfin être assumé publiquement. Le symbole du Sacré-Cœur était en effet, à l'époque, étroitement associé à l'iconographie contre-révolutionnaire. Il constituait une « icône de résistance » tant pour les royalistes vendéens que pour les membres de la milice des soldats du Christ, interdite en France depuis 1773 : les adeptes du Sacré-Cœur étaient généralement assimilés à des « jésuites déguisés » [42]. Le directeur de conscience de Marguerite-Marie Alacoque y avait largement contribué en donnant à cette dévotion un retentissement extérieur qu'il transforma en « une cause jésuite ». « D'intimiste qu'elle était à l'origine », note Jacques Marx, l'image du cœur « parvint, à la Restauration, chargée de connotations doloristes liées aux malheurs publics » [43]. Une multitude de congrégations se mirent alors à se réclamer ouvertement de la dévotion au cœur de Jésus, devenue également emblématique, parmi les catholiques ultraconservateurs, de l'hostilité manifestée à l'égard de la constitution civile du clergé. Quelle que fût sa portée spirituelle et la manière de l'arborer, le Sacré-Cœur constituait donc avant tout une marque politique de sédition, en rupture avec les idéaux de la France révolutionnaire [44]. La présence du Père Louis Barat, aux côtés de cette société, ne fait que renforcer le caractère politique de l'assemblée. Ce dernier comptait également parmi les ecclésiastiques qui s'étaient rétractés après avoir prêté le serment de fidélité à la constitution civile du clergé [45]. Jeté en prison en 1793, il échappa de peu à une exécution et fut libéré en 1795, après vingt mois de détention. Lors de sa libération, Louis, accompagné de sa sœur, Madeleine-Sophie Barat, trouva refuge chez M[lle] Duval, qui abritait déjà Octavie Bailly, connue pour avoir assisté et caché plusieurs prêtres réfractaires. Barat y poursuivit un ministère clandestin en animant le petit oratoire que supervisait le Père Varin et que fréquentaient plusieurs chrétiennes du quartier. Il entra bientôt dans les bonnes grâces du prêtre.

Dans l'entourage d'Octavie Bailly, de M[lle] Duval, de sa domestique et de Madeleine-Sophie Barat, Loquet fit donc partie du premier cercle d'où fut tirée la Société du Sacré-Cœur, avant que celle-ci essaime largement à son tour. Les biographies de Madeleine-Sophie Barat, devenue plus tard la supérieure générale de la congrégation,

---

[42] Jacques Marx, *Le péché de la France. Surnaturel et politique au XIX[e] siècle* (Bruxelles, Espace de libertés, 2005), p. 148 et du même auteur « Autour de l'image du Sacré-Cœur de Jésus : *France and the Cult of Sacred Heart* de Raymond Jonas », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 2003, vol. 81, n° 4, pp. 1278, 1281.

[43] Jacques Marx, *Le péché de la France*, *op. cit.*, pp. 92, 112 ; Raymond Jonas, *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times*, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 24.

[44] *La vie religieuse. Premières constitutions des Religieuses de la Société du Sacré-Cœur*, Dominique Sadoux, Pierre Gervais éds., Paris, Beauchesne, 1986, p. 10 ; Raymond Jonas, *France and the Cult of the Sacred Heart*, *op. cit.*, pp. 90, 131. Sur ces questions et la nature politique et anthropologique du culte voué au Sacré-Cœur, on se reportera à l'ouvrage érudit de Jacques Marx, *Le péché de la France*, ainsi qu'au bilan critique offert par le même auteur dans « Autour de l'image du Sacré-Cœur de Jésus », cités plus haut.

[45] Monique Luitard, *Madeleine-Sophie Barat (1779-1865). Une éducatrice au cœur du monde, au cœur du Christ*, Montrouge, Nouvelle Cité, 1999, p. 24 ; Geoffroy de Grandmaison, *op. cit.*, pp. 11-15, 25.

campent son acolyte comme une personne généralement « fort estimée du clergé » et « auteur de plusieurs ouvrages allégoriques, entre autres du *Voyage de Sophie et d'Eulalie au Palais du Vrai bonheur* » [46]. Loquet ne paraît avoir fréquenté la rue de Touraine qu'aux heures d'instruction religieuse, mais elle s'investit fondamentalement dans la mission d'enseignement que le Père Varin et sa petite congrégation mirent sur pied, à Amiens, à partir de 1801, en prenant d'abord en charge l'instruction des jeunes-filles issues de la bourgeoisie locale et des familles influentes, avant d'ouvrir le pensionnat aux enfants pauvres de la région. Loquet, la première, fut désignée pour diriger cette communauté, en raison de son expérience tout d'abord : elle avait la réputation d'« une personne instruite qui dirigeait un ouvroir » à Paris. En raison de sa formation de catéchiste, ensuite, dans la mesure où elle passait pour avoir été formée « dans ces catéchismes fameux de Saint-Sulpice et de Saint-Thomas-d'Aquin, d'où sortirent les âmes solidement fondées dans la doctrine de l'Église » et où l'on avait vraisemblablement remarqué son mérite [47]. Sa qualité d'écrivain, dont la réputation paraît bien établie dans les milieux catholiques de l'époque, acheva de confirmer ces impressions positives [48]. Le père Varin lui-même avait fréquenté, dès l'âge de dix-neuf ans, en 1788, le Séminaire de Saint-Sulpice où il effectua ses premiers apprentissages vers la prêtrise [49]. La participation de Marie-Françoise Loquet à l'œuvre catéchétique d'éducation des enfants accompagnait ainsi le mouvement de réaction catholique soucieux d'endiguer la vague d'impiété qui, depuis 1789, avait déferlé sur la nation. Elle prolongeait aussi l'entreprise missionnaire initiée dès le XVIIe siècle par Jean Eudes puis par Jean-Jacques Olier, formés d'abord chez les jésuites avant d'entrer à l'Oratoire. L'intensification de la vie spirituelle d'Olier avait imprimé une marque particulière à la dévotion de Saint-Sulpice, centrée sur les mystères du Christ, de l'Incarnation et du sacrifice en vue de la dilatation du règne de Dieu. Empruntant la voie tracée par Bérulle, Olier exprima dans les années 1640, un vœu sacrificiel de servitude à Jésus qui suivait celui prononcé par son directeur spirituel, Charles de Condren, qui l'avait formulé lui-même « dans l'esprit et selon la loi d'un esclave et d'une hostie » et « comme l'un des membres » du Christ [50]. À travers son apprentissage, Loquet était donc familière des deux courants qui marquèrent profondément l'École française de spiritualité – l'adoration au Saint-Sacrement et la dévotion au Cœur sacré

---

[46] *Vie de la vénérable mère Barat fondatrice et première supérieure générale de la Société du Sacré-Cœur de Jésus*, par une religieuse du Sacré-Cœur, Paris, E. De Soye et fils, 1884, vol. 1, p. 29.

[47] Louis Baunard, *op. cit.*, vol. 1, pp. 23-24.

[48] « On parlait de ses talents : même elle avait composé dans le genre allégorique, en vogue à cette époque, quelques ouvrages de piété qui l'avaient fait remarquer. 'J'aimerais autant qu'elle fût moins connue et moins célèbre', disait le Père Varin [cité selon les notes de la sœur Deshayes], qui voulait que tout fût humble dans ces commencements ». (Louis Baunard, *op. cit.*, vol. 1, p. 50) ; Phil Kilroy, *Madeleine-Sophie Barat. Une vie*, Paris, Pierre Téqui, 2000 p.47.

[49] Raymond Jonas, *op. cit.*, p. 89.

[50] Henri Bremond, *op. cit.*, vol. 3, p. 391 (art. IV). *La vie du Révérend Père de Condren, second général de la congrégation de l'Oratoire en France, par l'auteur de la vie du cardinal de Bérulle*, Paris, Nyon, 1764, p. 134.

de Jésus. Si le second n'était pas l'apanage de l'École française, l'anéantissement dans la vie eucharistique du Christ correspondait bien cependant à « la confirmation souveraine des principes bérulliens : *Vivit vero in me Christus* » [51].

Au milieu des années 1790, la communauté de la rue de Touraine se mit à recueillir plusieurs religieuses qui avaient été contraintes de quitter leur couvent à la Révolution. Celles-ci avaient souvent subi dans leurs chairs les brutalités de la Terreur et rêvaient de refonder leur ordre, à l'instar de Mme Baudemont, tirée du couvent des Clarisses de Reims [52]. Louis Barat, déjà séduit par la Compagnie de Jésus, ne tarda pas à entrer à son tour dans l'association des prêtres fervents que galvanisait Varin et qui procédait d'une tentative antérieure, également vouée au Sacré-Cœur. Sous le nom des Pères du Sacré-Cœur, le Père François-Éléonore de Tournély avait précédemment fondé à Anvers, avec l'abbé Charles de Broglie, une société qui s'inspirait largement de l'éducation qu'ils avaient reçue au séminaire de Saint-Sulpice. Fervents séminaristes, de Tournély et de Broglie avaient participé, sous les auspices de M. Emery, à la réforme du séminaire parisien, tombé dans le relâchement. Ils tentèrent d'y consolider une spiritualité d'union aux sentiments intérieurs du Christ. Ayant fui la France avec l'assentiment de leur supérieur, ils furent rejoints en Flandres par le Père Varin qui s'était engagé dans l'armée contre-révolutionnaire de Condé [53]. De Tournély et de Broglie avaient réuni, durant leur exil anversois, un cénacle de prêtres destiné à devenir le modèle de la reformation de la Compagnie de Jésus en France. Varin se joignit naturellement au groupe, à partir de 1794. Au-delà de ses idéaux politiques, l'assemblée confirmait un lien fort entre une inspiration jésuite et un renouveau spirituel misant sur l'union aux sentiments intérieurs du Christ.

> Un jour qu'étant en oraison devant le crucifix, il contemplait amoureusement le côté ouvert du Sauveur, toutes ses pensées et ses sentiments se portèrent vers le cœur de Jésus embrasé d'amour pour les hommes, et il se sentit vivement pressé de donner à la future congrégation le nom de *Société du Sacré-Cœur de Jésus*. Cette dénomination avait un rapport marqué avec celui de la Compagnie de Jésus, qu'il ne croyait pas pouvoir adopter sans réveiller la haine des impies. La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus venait d'être approuvée plus solennellement par l'Église, et se propageait chaque jour davantage parmi les fidèles. De plus cet aimable titre indiquait un dévouement d'amour à la Personne adorable du Sauveur. Jésus-Christ ayant promis que son Cœur se dilaterait en faveur de quiconque l'honorerait d'un culte spécial, l'abbé de Tournely ne doutait pas qu'il répandit l'abondance de ses grâces sur une Société qui lui serait toute consacrée et porterait le nom de son divin Cœur [54].

Varin en prit la tête, à la suite de Tournély, en 1797, et accepta, deux ans plus tard, que la société fusionne avec l'association crypto-jésuite des Pères de la foi, fondée en

---

[51] *Id.*, vol. 3, p. 491.

[52] *Vie de la vénérable mère Barat*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 46-47.

[53] Raymond Jonas, *op. cit.*, p. 89.

[54] Achille Guidée, *Vie du R. P. Joseph Varin, religieux de la Compagnie de Jésus, ancien supérieur général des Pères du Sacré-Cœur en Allemagne, et des Pères de la Foi en France*, Paris, Charles Douniol, 1860, pp. 14-15, 19 ; *La vie religieuse*, *op. cit.*, p. 7.

Italie par Nicolas Paccanari [55]. Elle continua naturellement d'accueillir les religieux réfractaires au serment exigé par la constitution civile du clergé. Dès le rétablissement de la Compagnie de Jésus, sous la Restauration, et suite à la reconnaissance pontificale publiée le 7 août 1814, Varin devint lui-même novice chez les jésuites puis supérieur de la maison parisienne jusqu'en 1833.

La nécessité d'associer les femmes à la restauration religieuse avait précédemment motivé son rapprochement avec Adélaïde de Cicé qui, avec son supérieur Pierre de Clorivière, essayait de redynamiser, sous de nouvelles formes, la vie religieuse féminine et rêvait de sociétés pieuses « dont les membres concilieraient la vie religieuse et l'observance des vœux avec la vie séculière » [56]. Varin étendit en ce sens sa protection à la maison parisienne de Mlle Duval puis à l'assemblée d'Amiens. Les sœurs qui animèrent l'Institut s'y trouvèrent doublement liées à la contre-révolution, par leur orientation religieuse et par l'emprise de liens familiaux et aristocratiques. La communauté rassemblait désormais plusieurs membres du clan vendéen des La Rochejaquelein, tandis que les vœux prononcés au Sacré-Cœur marquaient un attachement significatif à l'image du roi-martyr et à l'œuvre de régénération religieuse promue par les sociétés du Sacré-Cœur, après 1793 [57].

Devant le maillage aristocratique et religieux extrêmement cohérent et serré qui entoure le Père Varin, il paraît difficile d'expliquer la confiance que celui-ci plaça en Loquet pour diriger la première maison d'éducation des filles, sinon en retenant les origines de sa formation spirituelle et son investissement déjà éprouvé auprès des ordres féminins enseignants. Si Varin voulait réussir là où de Tournély avait une seconde fois échoué, en 1796, alors qu'il cherchait par le rassemblement d'une société de femmes à créer une homologie avec celle des Pères du Sacré-Cœur [58], il lui faudrait pourtant renoncer à employer Loquet. La jeune femme montra, en effet, rapidement une gestion inefficace qui devint proprement inconciliable avec l'esprit de la maison et la concrétisation de sa mission apostolique. Selon le témoignage de la sœur Deshayes, l'obéissance à la supérieure Loquet fut unanimement ressentie comme un fardeau et sa direction fut interprétée comme une épreuve envoyée par Dieu et l'une des manifestations de « la sainte folie de la croix » [59]. Les sœurs n'y reconnaissait ni l'esprit de Fénelon, ni celui de saint François de Sales qui incarnaient une part importante de l'héritage spirituel propre aux communautés du Sacré-Cœur. Loquet

---

[55] Louis Baunard, *op. cit.*, pp. 36-38 ; Jacques Marx, *Le péché de la France*, *op. cit.*, pp. 147-148.

[56] Jacques Marx, *id.*, p. 142, Sur Clorivière et les nouvelles formes de vies religieuses inspirées du modèle jésuite, on lira également Sarah Barthélemy, « Lectures religieuses de la Contre-Révolution. La bibliothèque parisienne des Filles du Cœur de Marie », dans *Femmes des anti-Lumières, femmes apologistes*, *op. cit.*, pp. 23-38.

[57] Raymond Jonas, *op. cit.*, p. 132.

[58] Achille Guidée, *op. cit.*, pp. 130, 134 (Loquet) ; Phil Kilroy, *The society of the Sacred Heart in Nineteenth-Century France 1800-1865*, Cork, Cork University Press, 2012, pp. 10-12 *ss.* ; *La vie religieuse, op. cit.*, p. 7.

[59] *Vie de la vénérable mère Barat fondatrice et première supérieure générale de la Société du Sacré-Cœur de Jésus*, par une religieuse du Sacré-Cœur, Paris, E. De Soye et fils, 1884, vol. 1, p. 43.

quitta la communauté, non sans amertume, pour rentrer à Paris, en décembre 1802. Elle renoua avec les œuvres qu'elle avait conduites de façon plus modeste avant son attachement à la communauté et ouvrit à Paris une maison d'éducation pour jeunes filles pauvres auxquelles elle imprimait quelques rudiments de religion tout en leur inculquant le métier de couturière.

Grâce à sa profonde piété et, bientôt, à la marque d'une élection divine qui se manifesta lors d'élans extatiques dont sa communauté fut témoin, Madeleine-Sophie Barat, ne représenta plus seulement pour Varin la source d'une nouvelle émulation dans la propagation d'instituts féminins consacrés à l'instruction des enfants pauvres et des familles mondaines, sur le modèle romain des Dilette di Gesù. Il vit progressivement en elle une alliée de choix qui ne compta pas ses efforts dans la campagne orchestrée autour de Louis XVIII afin que le monarque reconnaisse publiquement le très controversé « vœu » de Louis XVI, par lequel celui-ci aurait consacré le royaume au Sacré-Cœur [60]. Dans cette campagne de (re)christianisation de la France, où domine l'image du roi-martyr et la volonté de faire amende honorable, le Sacré-Cœur, pour Varin comme pour Madeleine-Sophie Barat, ne constitue plus seulement l'expression privilégiée d'une recherche individuelle du salut mais il épouse une cause plus grande qui repose sur l'espoir du salut de la nation [61]. Dans ces conditions, la vocation de Madeleine-Sophie Barat, infiniment plus charismatique, éclipsa bientôt le dévouement anarchique de Mme Loquet et lui confisqua une mission, certes pédagogique, mais surtout publicitaire ou propagandiste, qui avait été sur le point de lui être entièrement confiée [62].

Durant la période où elle exerça le préceptorat des enfants des hautes classes dans la Société, Loquet, au plus près cette fois de son lectorat, prit le parti d'évaluer la réception de ses fictions. « Notre lecture du réfectoire », confia la sœur Deshayes, « se faisait dans les ouvrages de Mlle Loquet, que nous écoutions avec intérêt » :

> Nous mangions avec les enfants : la nourriture était des plus frugales […] mais l'obéissance, la mort au propre jugement, la mortification, étaient notre boussole à toutes [63].

Nul doute que *Cruzamante* y trouva un auditoire de prédilection. Si la rédaction du roman remontait à près de dix années lorsque Loquet intégra la première communauté, sa dimension pédagogique paraît confirmée par la cohérence globale de l'œuvre de l'auteure, tandis que sa fortune fut une nouvelle fois assurée par sa distribution au sein d'un pensionnat. L'échec de Loquet dans l'administration de la maison ne dut cependant pas favoriser longtemps cette heureuse réception et elle ne permit pas la réédition de l'ouvrage au-delà des tirages effectués en 1786. Est-ce aux maladresses de l'ancienne supérieure, à sa direction ressentie comme « un étouffoir » et/ou aux faiblesses stylistiques de *Cruzamante* qu'il convient d'attribuer cet échec ? Toutes les conditions, à la fois politiques et spirituelles, étaient en tout cas réunies *a priori* pour que l'auditoire de la rue de Touraine, puis de la maison d'Amiens, continue de recevoir l'ouvrage avec bienveillance et qu'il en perpétue le souvenir.

---

[60] Voir Jacques MARX, *Le péché de la France*, *op. cit.*, pp. 99 *ss.*

[61] Raymond JONAS, *op. cit.*, pp. 131-134.

[62] Achille GUIDÉE, *op. cit.*, pp. 135-136.

[63] *Id.*, p. 41 ; Louis BAUNARD, *op. cit.*, p. 66 et Geoffroy DE GRANDMAISON, *op. cit.*, p. 25.

Le réseau de couvents et d'écoles qui participaient à la propagation d'une nouvelle théologie du Sacré-Cœur, mettant l'accent sur l'image néotestamentaire d'un Dieu rédempteur, aurait pu avec vraisemblance continuer de s'appuyer sur le roman et lui offrir une diffusion probablement aussi enviable que celle qui correspondait aux six éditions du *Voyage*. La réquisition du récit au sein d'un réseau ecclésiastique contre-révolutionnaire avait certes infléchi la réception du roman en lui octroyant une signification politique supplémentaire que l'auteure n'aurait pu anticiper avant les événements des années 1789 et 1790 et qui exigeait sans doute une relative discrétion dans le contexte immédiat de la Révolution, puis de la Terreur. Son usage à l'aube du XIXe siècle montre néanmoins qu'il revêtait une portée spirituelle intacte et toujours hautement significative.

Cette « seconde » réception, tardive, pourrait paraître bien éloignée des intentions et des intuitions premières de l'auteure si le contexte immédiat de publication de *Cruzamante* n'avait pas amené déjà les préoccupations spirituelles et les inquiétudes politiques des anti-constitutionalistes à fusionner. Ce regard rétrospectif invite à s'interroger sur le geste prétendument spontané de création et de publication du roman, en mars 1786 ; un geste qui l'aurait *a priori* fait accoucher sans intentions politiques préalables. Cela reviendrait à ignorer, ou tout du moins à minorer, le fait que l'opuscule devançait de quelques mois à peine le synode de Pistoie, tenu en Toscane en septembre 1786. D'inspiration janséniste et richériste, épousant le régalisme joséphiste dans l'examen des rapports entre l'Église et l'État, le colloque s'inscrivait aussi au cœur du climat qui voyaient se déchaîner de vastes controverses opposant les jésuites aux jansénistes, notamment en ce qui regardait le culte rendu à l'humanité du Christ. Les « cordicoles », selon le terme disqualifiant usité par les jansénistes dans leurs invectives, furent déboutés par l'assemblée, emmenée par Scipione de'Ricci, qui, lorsqu'il s'agit d'envisager la vie pastorale de l'Église, refusait notamment qu'une fête religieuse consacre le Sacré-Cœur dont le culte était assimilable, à ses yeux, à une idolâtrie. Les *Actes et décrets du concile diocésain de Pistoie* recommandaient même « d'ôter entierement des Eglises, toutes les Images qui, ou presenteroient de faux dogmes, comme celles du cœur charnel de J. C. ; ou qui seroient pour les ignorans une occasion d'erreur » [64]. Cette dévotion fut assimilée au « blasphème » et confondue par sa « nouveauté ». De'Ricci regrettait sévèrement que le Père Berruyer se soit fait l'apôtre d'une école qui démentait « toute la Tradition » et qui contrecarrait les « définitions expresses des Conciles » :

> Adorer directement l'humanité de Jesus-Christ & plus encore quelque partie de cette hu manité, ce seroit toujours rendre à une créature un honneur Divin ; & adorer en J.-C. la seule nature Divine, ce seroit faire en lui une separation & une division [65].

Dans une telle atmosphère, est-il superflu d'imaginer que Loquet fût guidée dans l'écriture de *Cruzamante* par le Père Joseph-Marie Gros, ou par l'entourage commun au prêtre et à celui avec lequel le Père Varin, puis le Père Barat, entreraient bientôt en contact ? Derrière ce qui constituerait l'« engagement » ou le « militantisme »

---

[64] *Actes et décrets du concile diocésain de Pistoie de l'an 1786*, Gabriel Dupac de Bellegarde trad., Pistoie-Paris, Bracali – Le Clere, 1789, vol. 1, p. 528.

[65] *Id.*, pp. 221-222,

manifeste au cœur de la fiction, se profilait une conjonction accrue des prises de position spirituelles et politiques. Lorsqu'elle condamnerait plus tard les dispositions arrêtées lors du colloque de Pistoie par Scipione de'Ricci, dont les liens avec les constitutionnels français étaient bien connus, Rome, soucieuse de la primauté du pape et inquiète de la possible extension du modèle des libertés de l'Église gallicane, dénonçait en réalité un double complot la visant, avec lequel Loquet était familière : celui ourdi par les libres penseurs ou Philosophes, celui alimenté par les jansénistes. Il est significatif dès lors qu'un « parallélisme » soit apparu entre d'une part la « condamnation des actes de ce concile » par la bulle *Auctorem fidei* « fulminée en 1794 » par Pie VI, et la reprise, au sein du document, d'arguments « qui avaient soutenu la condamnation de la réforme religieuse votée par la Constituante », en d'autres termes la constitution civile du clergé [66]. Les « ponts » qu'a relevés Gérard Pelletier entre la Constitution civile du clergé et le synode de Pistoie sont d'ailleurs apparus « plus nombreux qu'à première lecture » tant les « circonstances firent se superposer deux dossiers » sans que cela soit le fruit du hasard [67].

Le combat se prolongea suivant une « dynamique anti-janséniste, restauratrice de la papauté imprimée par Pie VI durant tout son pontificat » et qui évolua vers « la papauté intransigeante du XIXe siècle » [68]. De façon, certes plus anecdotique, ce n'est qu'en 1856, que Pie IX étendit à l'Église universelle la fête du Sacré-Cœur.

Le mystère de la Croix et la Société du Sacré-Cœur

La première communauté féminine rassemblée par le père Varin était intensément tiraillée entre deux tendances contradictoires : celle d'un repli sur l'idéal monastique d'une part et, d'autre part, la tentation d'une ouverture aux œuvres extérieures, aux besoins de la société, bref à la réalisation d'un apostolat, censé contribuer de manière visible à l'œuvre d'expiation ou de réparation dans le climat politique contemporain. Dans ces circonstances, se dessinait, en son sein, une inclination assez nette pour l'idéal que représentait le Carmel, les Clarisses ou la Trappe [69]. Plusieurs jeunes-

---

[66] Philippe GOUJARD, « Rome et la Révolution française. La théologie et la politique du Saint Siège devant la Révolution française (1789-1799). Compte rendu de l'ouvrage de Gérard Pelletier », *Annales historiques de la Révolution française*, octobre-décembre 2004, pp. 164-165 et Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française. La théologie et la politique du Saint Siège devant la Révolution française (1789-1799)*, Rome, École française de Rome (« Collection de l'École française de Rome », 319), 2004, pp. 516, plus largement sur le concile de Pistoie, pp. 31-65, 75-101, 235-272, 285-299, 333-360, 419-451, 515-529. On consultera également Paola VISMARA, « L'influence de la France, du synode de Pistoia à *Auctorem fidei* », dans *Les échanges religieux entre l'Italie et la France, 1760-1850. Regards croisés. Scambi religiosi tra Francia e Italia, 1760-1850. Sguardi incrociati*, Frédéric MEYER, Sylvain MILBACH éds., Chambéry, Éditions de l'université de Savoie (« Sociétés, Religions, Politiques », 15), 2010, pp. 43-60.

[67] Gérard PELLETIER, *id.*, pp. 301-318.

[68] Philippe GOUJARD, *idem*, p. 165 ; Gérard PELLETIER, *idem*, p. 507.

[69] Louis BAUNARD, *op. cit.*, pp. 59-61, 97-98. La Mère Barat elle-même ambitionnait d'entrer au carmel, comme le confirme ses biographes et le panégyrique d'Adrien Munier (*Panégyrique de la bienheureuse Madeleine Sophie Barat, fondatrice de la société du Sacré-Cœur*, Rome, Collegio Pio Latino Americano, 1908, p. 17).

filles quittèrent d'ailleurs prématurément le groupe pour répondre à l'appel de la vie monastique et vivre pleinement leur désir de retraite et de contemplation. Celles qui demeurèrent tentèrent toujours de maintenir l'équilibre entre ces deux tensions qui, harmonieusement conjuguées, allaient constituer la spécificité de la Société [70]. Aux yeux des commentateurs, l'institut du Sacré-Cœur, tel qu'il était à ce moment proposé, ne consistait finalement en rien d'autre que « le Carmel avec l'apostolat en plus » [71]. Cette remarque n'est pas anodine dans la mesure où le souvenir du Carmel, censé personnifier l'amour de Jésus-Christ et le « sacrifice porté jusqu'à l'héroïsme » va fortement influer sur la conformation de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, puis de Marie. Au sacrifice originel, s'ajoutait l'image de la communauté érémitique primitive et les écrits des réformateurs tardifs, sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix qui sanctifièrent la « vie pénitente et crucifiée de l'ordre du Carmel », avant l'exemple « récent » de Marguerite du Saint-Sacrement (1619-1648) [72].

L'imagerie du Sacré-Cœur n'a pas éclipsé celle de la croix mais s'est accommodée de la surcharge de symboles convergents, comme l'avait fait avant elle l'iconographie soutenant la dévotion à l'enfance de Jésus. Aussi le mystère de la crucifixion, qui constitue la trame de fond de *Cruzamante*, servira-t-il longtemps de signe de ralliement aux adorateurs du Cœur de Jésus. Ils y puisaient une théologie de la rédemption, basée sur les textes néo-testamentaires et nourrie de la Tradition des Pères qui voyaient jaillir « de la méditation du côté ouvert du Christ en croix les sacrements qui font l'Église : le baptême et l'eucharistie » [73]. Le nom des Dilette di Gesù (littéralement, les *bien-aimées* de Jésus) évoquait déjà le rôle central de la référence à Jean (XIX, 34) [74] – l'apôtre *bien-aimé*. Du flanc percé du Christ lors de la crucifixion, ils induisaient l'image d'une « source jaillissante de l'amour sauveur par lequel le monde d[eva]it être converti à Dieu » [75]. L'anthologie des pratiques pieuses rassemblées par Louis Barat pour faire suite au *Mois angélique* du Père Debrosse, témoigne de la convergence fondamentale de ces motifs et de l'efficace de la « Voie de la Croix » :

---

[70] *Vie de la vénérable mère Barat*, vol. 1, p. 31 (Sophie et Octavie continuèrent à mener une vie de retraite après leur consécration. Loquet se réunissait à elles certains jours). Monique LUITARD, *op. cit.*, pp. 151-168.

[71] Louis BAUNARD, *op. cit.*, p. 61.

[72] *Id.*, p. 49. L'image de la sainte hante continûment l'esprit de la communauté. La cession de la maison d'Amiens, qui accueillit la communauté, eut lieu le jour de la fête de sainte Thérèse d'Avila et fut ressentie comme une marque expresse de sa protection envers des « filles comme elle, éprises d'amour pour Jésus-Christ crucifié, ne renonçant à la solitude et à la contemplation que pour s'immoler et se consumer au service des âmes » (*Vie de la vénérable mère Barat*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 34, 45) ; Louis BAUNARD, *op. cit.*, p. 32.

[73] *La vie religieuse*, *op. cit.*, p. 104.

[74] Outre ces dispositions générales, voir le sentiment de Madeleine-Sophie BARAT, *Journal. 1806-1808*, Marie-Thérèse VIRNOT éd., P. Henri HOSTEIN préf., Poitiers, Société du Sacré-Cœur de Jésus, 1977, p. 134 et Jeanne DE CHARRY, « La société du Sacré-Cœur, institut contemplatif et apostolique », dans *Les religieuses enseignantes. XVI-XXe siècles*, Jean DE VIGUERIE éd., Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1981, p. 128.

[75] François CHARMOT, *La société du Sacré-Cœur de Jésus*, Lyon, Lescuyer, 1953, pp. 16-17.

> […] il est aisé de reconnoître que dans le fond, la dévotion de la Croix et du Chemin de la Croix, qui en est la pratique, est la même que celle des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie tout à la fois. Elle renferme, en effet, le souvenir de la première des perfections de ce divin cœur, et la source des grâces qui en découlent sur les hommes. N'est-ce pas dans le mystère de Croix, où ces deux divins cœurs sont transpercés, qu'ils nous témoignent leur amour immense pour le sacrifice le plus étendu et le plus parfait qui puisse être, et par la perte de ce qu'ils ont l'un et l'autre de plus cher dans le monde au milieu des plus étranges douleurs. Cette dévotion nous rappelle et nous montre sur le calvaire le cœur de Marie, percé de mille glaives de douleurs que nos péchés ont enfoncés dans son sein ; et sur la croix, le côté de Jésus déchiré d'un coup de lance, son cœur transpercé, donnant les dernières gouttes de sang qui y étoit resté, et toujours ouvert comme la source féconde et intarrissable des grâces nécessaires au salut du genre humain [76].

Le cœur entr'ouvert du Christ représentait, dans la rhétorique dévotionnelle du Sacré-Cœur, un « refuge », fréquemment identifié à « un lieu de repos et de délices », à « une porte » ouvrant sur le ciel et accueillant les âmes converties pour une vie de contemplation et de réparation – « Brûler et éclairer, se consumer dans l'amour, se répandre dans le zèle » devinrent les mots d'ordre de la Société [77].

> Mon cœur se livrait par avance à cette Société qu'on venait de me faire voir, écrit Geneviève Deshayes. Prendre naissance dans le Cœur de Dieu, y croître, y vivre, y mourir ; sortir de ce divin Cœur pour lui gagner des âmes, et y rentrer pour lui amener ses conquêtes, quelle vocation ! Je n'avais eu que de la répugnance pour les autres ordres religieux, si estimables qu'ils fussent. Dans celui-ci tout m'attirait de prime abord, comme si je l'avais aimé et connu depuis longtemps [78].

Le culte du cœur témoigne ainsi d'une longue filiation spirituelle et d'une articulation étroite à l'adoration de la croix, réservée aux âmes témoignant de solides vertus et qui figure elle-même l'adoration du Saint-Sacrement et l'incarnation de multiples vertus et épithètes, énumérés au long des litanies de la sainte croix, telles qu'elles se récitaient dans la seconde moitié du XVIIIe siècle : *amor Christi viventis,*

---

[76] Louis BARAT, *Recueil de pratiques pieuses pour servir de suite au Mois angélique*, Bordeaux, André Racle, 1818, pp. 151-153. Voir également Louis BARAT, *Dévotion pratique au Sacré-Cœur de Jésus, et au Très-Saint Cœur de Marie ; par la médiation de saint Joseph, en union avec tous les anges et tous les saints*, Paris, Imprimerie ecclésiastique de Béthune, 1828. Ces ouvrages se greffent sur le témoignage de Marguerite-Marie Alacoque et sur les nombreux opuscules qui alimentèrent cette dévotion dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, au gré de multiples fondations, à Paris et en province, dévouées au culte de la vraie croix – du type *e.a. Association à l'adoration de la vraye croix, érigée en l'église paroissiale de S. Oüen Laumône-lès-Pontoise, diocèse de Paris*, Paris, Pierre-Guillaume Simon, 1742. Plusieurs ouvrages tardifs confirmeront l'unité des dévotions (p. ex. *La passion de Jésus-Christ en France, Chemin de la Croix pour réparer les outrages que Notre-Seigneur reçoit en ce moment et pour demander le triomphe de l'Église et du salut de la France*, par l'auteur du *Petit bréviaire du Sacré-Cœur de Jésus* [Nancy, Société nancéenne de propagande – Librairie Notre-Dame, 1882] partiellement tiré des Élévations sur les douleurs et les enseignements du Cœur de Jésus pendant la Passion d'après les écrits de la bienheureuse Marguerite-Marie [Paris, A. Josse, 1881]).

[77] Louis BAUNARD, *op. cit.*, pp. 97-98.

[78] Sœur Geneviève DESHAYES, citée par Louis BAUNARD, *op. cit.*, p. 60.

desiderium Cristi nascentis, stimulus charitatis Dei filii, testum christi morientis, christi amor sanctificata, christianæ religionis fundamentum, clavis paradisi, medicamen infirmorum, ecclesiæ militantis gladius… [79] La communauté des sœurs trouvait de la sorte sa raison d'être dans un double mouvement, que l'on pourrait qualifier littéralement de *systolique* et *diastolique*, grâce auquel l'institut s'efforçait d'harmoniser les antagonismes et de penser ses missions. Ce mouvement de balancier entendait assurer la propagation d'une dévotion qui, comme le note Jacques Marx, « d'individuelle et personnelle » qu'elle était à l'origine, était devenue au fil des révélations mystiques, « majeure et unanime », avec le souci constant de rallier le plus grand nombre d'âmes [80]. Elle articulait ainsi l'oraison intérieure à l'éducation chrétienne dans le monde – qui constituait le quatrième vœu prêté par les novices [81] – sur lequel se greffait « l'office » de « victimes ». Ce dernier, interprété en diverses manières dans la seconde moitié du XVIIIe siècle et vécu par tant de mystiques [82], rappelle la congrégation fondée initialement par Catherine Bar dans le but de « s'offrir en victime de réparation » pour tous les sacrilèges commis contre le Saint-sacrement [83] et participe d'un « mystère d'alliance et d'épousailles » [84] qui était inhérent à la dimension fondamentalement expiatoire du culte voué au Sacré-Cœur, et qui habitait chacun des instants de la vie des religieuses :

> Permettez, ô mon Rédempteur ! que, prosterné et anéanti devant vous, je vous fasse aujourd'hui amende honorable pour toutes les injures dont vos enfans ne cessent de vous accabler, et pour toutes les amertumes dont ils abreuvent votre cœur. […] Que je voudrois arroser de mes larmes et laver de mon sang tous les lieux où l'on vous outrage, et par quelque genre d'humiliation réparer l'indigne mépris qu'on a fait de vos grâces ! […] Seigneur, je m'offrirai moi-même ; immolez-moi, consumez-moi comme votre victime ; mais auparavant purifiez-moi, faites que je commence à n'aimer que vous […], que je consacre mon cœur à votre cœur pour ne le reprendre jamais, et que j'y trouve mon asile en tout temps, ma paix à l'heure de la mort, ma béatitude dans l'éternité [85].

Cette double responsabilité s'incarna lors de la consécration de la mère Barat, le 21 novembre 1800, dans la mesure où cet événement fut assimilé à l'acte de fondation

---

[79] Louis Barat, *Recueil de pratiques pieuses pour servir de suite au Mois angélique*, Bordeaux, André Racle, 1818, p. 205.

[80] Jacques Marx, *Le péché de la France*, *op. cit.*, p. 91. On lira la même interprétation dans le commentaire des *Premières constitutions des Religieuses de la Société du Sacré-Cœur* (*La vie religieuse*, *op. cit.*, p. 213).

[81] *Constitutions des Dames du Sacré-Cœur*, dans *La vie religieuse*, *op. cit.*, p. 30, art. 9.

[82] L'on se souviendra ici également d'une contemporaine de Marie-Françoise Loquet, Jacqueline-Aimée Brohon et de son appel à la fondation d'un nouvel ordre de Victimes. Voir à ce sujet la contribution de Nicolas Brucker, « Fictionnalisation du moi et figurisme prophétique dans les *Réflexions édifiantes* de Jacqueline-Aimée Brohon », dans *Femmes des anti-Lumières, femmes apologistes*, *op. cit.*, pp. 71-85.

[83] *La vie religieuse*, *op. cit*., p. 135.

[84] *Id.*, pp. 16, 215-216.

[85] *Oraisons pour la bénédiction du Saint-Sacrement à l'usage des religieuses du Sacré-Cœur*, Paris, Imprimerie ecclésiastique de Poussielgue-Rusand, 1827, pp. 58-59.

officiel de la Société du Sacré-Cœur. La cérémonie veilla à présenter la récipiendaire à la manière d'une offrande à Dieu et afin qu'elle devienne une « victime consacrée à son divin service, pour la plus grande gloire et la plus grande utilité du prochain selon sa très sainte Volonté » [86]. L'oblation « en victime » correspondait, comme l'a noté Jeanne de Charry, à une « orientation primitive en union avec le sacrifice du Christ, dans l'esprit de l'Épître aux Hébreux » (*Ps.* 39 ; *Heb.* 10, 5-7) [87]. Cette référence est devenue classique au sein d'une spiritualité qui s'attachait à renouveler la perception de la présence eucharistique du Christ à son Église en « voyant dans l'adoration qui lui est due une entrée dans son mystère pascal » :

> […] elle perçoit en des termes qui lui sont propres le mystère d'alliance que le Christ noue avec l'humanité, […] elle pose d'une façon qui lui est propre les questions sur lesquelles se penche toute théologie de la vie religieuse : celles qui concernent la nature du lien entre contemplation et action, personne et communauté [88].

À l'union aux « dispositions intérieures du Cœur du Seigneur » s'ajoutait le devoir de faire rayonner les desseins de Dieu en « opérant dans le monde » pour « le salut du prochain » [89]. Cette vocation, que décrira plus tard la sœur Deshayes, répondait à un unique mouvement : « adoration et offrande, en union avec le Christ adorateur et victime, don de soi à son œuvre de salut au moyen d'une activité apostolique » :

> Le Divin Cœur devait être leur nourriture, leur feu, leur lumière, leur eau rafraîchissante, leur élément, leur chemin, leur vie, leur tout. C'est là qu'elles devaient prendre naissance, croître, vivre et mourir, sortir de ce Cœur pour y amener des âmes, leurs conquêtes. Elles étaient envoyées de Dieu, soit pour agir, soit pour prier, mais tout par, avec, dans et pour ce Divin Cœur [90].

Le modèle de saint Ignace, adapté à des femmes qui n'avaient pas vocation à devenir « jésuitesses », permit finalement de modérer l'attachement à l'idéal monastique tandis que la mission apostolique réclamait pour sa concrétisation « la constitution d'un corps solidement unifié » où l'obéissance religieuse n'était pas seulement fonctionnelle, mais aussi *mystique* : « c'est elle qui conforme au Christ rédempteur, qui assure, au-delà du niveau visible, l'efficacité spirituelle de l'apostolat. Là se situe l'indifférence ignacienne, si fortement requise par les Constitutions » [91]. L'opposition manifestée dans *Cruzamante* vis-à-vis des critiques portées par les Lumières contre l'idéal improductif de la vie monastique ou contre les réformes internes des cloîtres ne procède pas d'une intention différente. Elle conduit l'héroïne à désavouer le discours de La Tiédeur qui condamne les « directeurs minutieux » autant

---

[86] *Relazione dell'origine e dei progressi delle Dilette di Gesù*, cité par Jeanne DE CHARRY, *op. cit.*, pp. 129, 134.

[87] *Id.*, p. 129.

[88] *La vie religieuse*, *op. cit.*, pp. 20, 143-144.

[89] *Constitutions des Dames du Sacré-Cœur,* dans *La vie religieuse*, *op. cit.*, p. 30, art. 4-5 ; Jeanne DE CHARRY, *op. cit.*, p. 129.

[90] Sœur Geneviève DESHAYES, citée par Jeanne DE CHARRY, *op. cit.*, p. 130.

[91] *Id.*, pp. 132-133 ; *La vie religieuse*, *op. cit.*, pp. 13-14, 118, 352 *ss*.

que celui de La Pusillanimité qui déclame contre « une obéissance aveugle qui ne laisse aucune liberté » [92].

Réunie, selon ses mots, aux autres éducatrices, en une communauté unifiée adorant « le Cœur de Jésus outragé dans son amour eucharistique » [93], la mère Barat composa, à destination de ses sœurs enseignantes et dans le sillage de Marguerite-Marie Alacoque, pas moins de 102 apophtegmes dédiés à l'« Amour de la Croix et de la souffrance » dans ses *Pensées et maximes*, offertes à la congrégation.

> 9. La croix est un présent de Jésus qui unit à son Cœur couronné d'épines ; qu'elle nous soit donc un aiguillon puissant pour être fidèles et surtout pleines de confiance.
>
> 10. Ce n'est que par la souffrance du cœur que nous méritons le nom d'épouses du Sacré-Cœur.
>
> […]
>
> 13. Le calvaire est l'endroit le plus proche du ciel.
>
> […]
>
> 26. Jamais nous ne pourrons entrer dans le Cœur de Jésus si nous voulons y parvenir par une autre voie que par la Croix, puisque Jésus nous l'a ouvert seulement lorsqu'il eut expiré sur ce lit, alors d'ignominie, de gloire aujourd'hui.
>
> 27. La Croix doit être l'apanage de la Société du Sacré-Cœur.
>
> […]
>
> 48. Notre petite Société ayant eu son berceau sur la Croix, c'est là qu'elle doit vivre et mourir.
>
> 49. Épouses du Cœur de Jésus ! quelles obligations ce nom nous impose ! celles que Jésus-Christ a bien voulu contracter pour l'amour de nous : vie de souffrance, vie d'immolation, état continuel de victimes pour le salut des âmes […].
>
> […]
>
> 93. Pour une religieuse du Sacré-Cœur, la souffrance et l'humiliation sont toujours ce qu'il y a de meilleur et de plus avantageux […].
>
> […]
>
> 96. […] Soyons plus généreuses ; ne vivons que de croix, et nous ne tarderons pas à ne vivre que d'amour.
>
> 97. N'ayons plus que cette pensée : Souffrir et aimer ; la souffrance est la source et l'aliment de l'amour. Lorsqu'on aime purement on veut imiter, et l'on ne peut imiter Jésus-Christ qu'en souffrant avec lui [94].

Dans ce contexte, la lecture d'une adoration fictionnalisée de la croix, telle qu'elle a été conçue par Loquet dans *Cruzamante* ne surprend guère. Placée au cœur des moments de divertissement du pensionnat, elle traduit tout au plus une imprégnation uniforme du mode de vie des Dames de l'instruction chrétienne, déjà présent au cœur d'assemblées antérieures qui orientèrent son existence, sous obédience jésuite ou

---

[92] *Cruzamante*, p. 135, 140. Voir également l'analyse de Lorenzo RUSTIGHI, *op. cit.*, pp. 87-100.

[93] Madeleine-Sophie BARAT citée dans Jeanne DE CHARRY, *Histoire des constitutions de la Société du Sacré-Cœur. Première partie : La formation de l'Institut*, Rome, Université Grégorienne, 1975, vol. 2, pp. 91-93.

[94] Madeleine-Sophie BARAT, *Recueil de pensées et de maximes*, Paris, Imprimerie de V. Goupy, 1873, pp. 35-58. L'on trouvera un grand nombre d'allusions également à « l'âme ne vivant que de croix » dans la *Correspondance* de la sainte ou les poésies de son frère, Louis Barat (*cf.* Louis BAUNARD, *op. cit.*, vol. 1, pp. 122, 224).

crypto-jésuite. L'emprise de la croix illustre un état constamment tourné vers une pratique couplée de l'humilité et de l'humiliation, du renoncement, de l'abnégation et du dégagement, dans lequel se retrouvaient également les communautés féminines, souvent issues de racines laïques, vouées à l'éducation des filles et aux soins envers les nécessiteux (Ursulines, Miramiones).

> 2. L'esprit de sacrifice est proprement celui de la Société et, par conséquent, celui de la vocation d'une religieuse du Sacré-Cœur, que vous l'ayez ou que vous ne l'ayez pas, votre vie ne sera qu'un sacrifice de tous les instants.
>
> 15. Une religieuse du Sacré-Cœur doit être une victime d'adoration, de réparation, d'expiation. Tout est là : plus vous serez fidèles, plus vous comprendrez la signification de ces mots [95].

Selon les notes intimes laissées par les éducatrices du Sacré-Cœur, l'adoration de la croix scandait, telle une basse continue, le déroulement ininterrompu des journées :

> Nous étions quelquefois harassées de fatigue […], nous étions pauvres ; il fallait pourtant nous lever à cinq heures ; aussitôt habillées, chacune prenait son crucifix : oh ! c'était *le bon moment* [96]*!*

Les moments de délassement n'échappaient logiquement pas à cette emprise. La lecture initiale de *Cruzamante* dans le réfectoire d'Amiens correspondait ainsi à une volonté pédagogique présente dès le rassemblement de la première communauté et sur laquelle la mère Barat s'exprima plus tard, au chapitre « Zèle et dévouement » de ses *Pensées.* En écho au *delectare* et *movere* ou à l'*utile dulci* d'Horace, Barat entendait poursuivre la consécration des heures de loisirs de ses pensionnaires au renforcement des dispositions particulières des élèves, en les attirant par le plaisir :

> 33. Un tableau quelque parfait qu'en soit le travail, fait peu d'effet sans le vernis ; il en faut aussi pour l'œil mondain, qui ne juge du mérite que sur l'extérieur : de là vient pour nous la nécessité de joindre dans l'éducation l'agréable à l'utile [97].

En cela, elle se conformait aux dispositions qui seront plus tard consignées dans les *Constitutions* et selon lesquelles les demoiselles dans toutes leurs actions, même les plus communes, devaient « jeter les yeux sur ce Cœur adorable », l'élan spirituel s'incarnant toujours dans « un consentement au corps et à ses exigences » [98]. Mais la métaphore utilisée par la mère Barat ne renouait-elle pas avant tout avec les conseils de direction que M. Olier adressait aux dévotes afin de les faire entrer dans l'intérieur des saints ? Conseiller la lecture de sainte Gertrude à l'une de ses dirigées avait été l'occasion pour lui de préciser le profit que l'on pouvait tirer des tableaux et du

---

[95] Madeleine-Sophie Barat, *Recueil de pensées et de maximes*, *op. cit.* (« Renoncement, abnégation, dégagement »).

[96] *Journal du noviciat* de Madeleine-Sophie Barat, cité dans la *Vie de la vénérable mère Barat*, *op. cit.*, vol. 1, p. 46 et Louis Baunard, *op. cit.*, p. 66.

[97] Madeleine-Sophie Barat, *Recueil de pensées et de maximes*, *op. cit.*, (« Zèle et dévouement »).

[98] *Premières constitutions des Religieuses de la Société du Sacré-Cœur*, dans *La vie religieuse*, *op. cit.*, pp. 48, 201.

pittoresque plutôt que d'instiller, comme le sous-entendait Brémond, une véritable méfiance à l'égard du *romanesque* de certaines confessions.

> Mais il faut adorer le fond de Jésus-Christ, qui se communique comme il lui plaît... Il y en a à qui il ne semble donner que des tableaux, lorsque, sous les moindres paroles, et sous les apparences et les signes les plus faibles, il daigne visiter ces chères âmes. Permettez que j'ajoute ici une raison, quoique vous n'en ayez pas besoin, pour laquelle je vous ai donné cette lecture. C'est que, vous voyant attirée au dénûment intérieur et à la vie de la pure foi, je désirais vous précautionner contre la lecture de plusieurs livres spirituels qu'on a écrits depuis quelque temps, dans lesquels il y a quelque chose de solide à désirer, et qui ne doivent être lus qu'avec quelque précaution, sans quoi les âmes courent grand risque de tomber dans l'oisiveté et l'inutilité, et même dans l'illusion… Tels sont quelques livres contemplatifs qui vont à tirer l'âme de l'occupation et de la liaison de l'humanité sainte de Jésus-Christ pour se jeter en la Divinité sans aucune vue et sans aucun soutien [99].

Au-delà de dispositions, somme toute traditionnelles, la pédagogie des sœurs du Sacré-Cœur faisait preuve d'une réelle originalité par l'instrumentalisation de la dévotion à la croix. La méditation sur la croix, et la reviviscence des souffrances de la Passion ne constituaient plus seulement un objet d'oraison ou de réflexion – une manière d'anéantissement du *moi* en « se dilatant dans autrui », selon Olier et en conformité avec les principes bérulliens –, mais incarnait aussi la méthode d'une pédagogie religieuse.

> 79. La Croix, c'est l'engrais qui fait croître les arbres du jardin de notre bon Maître et qui assure leurs fruits.
>
> 91. Il est dans la vie des moments d'épreuves qu'il faut porter : plus tard, comme l'engrais, ces épreuves servent à faire naître, et plus beaux et plus purs, les fleurs et les fruits des vertus[100].

La lecture de *Cruzamante* aurait ainsi pris le rang d'un exercice, au sens où l'entendait Ignace de Loyola lorsqu'il accompagnait de fictions les préludes de ses exercices spirituels. La courte élévation précédant chaque exercice impliquait en effet « une affirmation, une expansion du moi, volontaire et conquérante » [101] : « La prière préparatoire est celle où nous demandons au Seigneur la grâce que toutes nos forces et toutes nos activités tendent sincèrement à sa gloire et à son culte » [102].

Cette méthode constituait l'apprentissage élémentaire d'une communauté où la religieuse devait constamment habiter le Cœur de Jésus mais aussi, réciproquement et simultanément, être habitée par lui. Les *Constitutions de la Société du Sacré-Cœur*, émises en 1815, ne définirent pas autrement les devoirs des religieuses, leur imprégnation spirituelle et les règles de fonctionnement de la congrégation. Elles n'auraient d'ailleurs pu les contredire dans la mesure où celles-ci puisaient largement

---

[99] Cité par Henri BREMOND, *op. cit.*, vol. 3, pp. 505-506.

[100] Madeleine-Sophie BARAT, *Recueil de pensées et de maximes*, *op. cit.*, pp. 52, 55 (« Amour de la croix et de la souffrance »).

[101] Henri BREMOND, *op. cit.*, vol. 3, p. 463.

[102] Ignace DE LOYOLA, *Exercices spirituels. Texte définitif (1548)*, Jean-Claude Guy éd., Paris, Seuil, 1982, p. 69 (1er exercice, 1ère semaine).

à la source des *Constitutions de la Compagnie de Jésus* [103]. Dès lors, c'est moins dans l'action campée par le roman qu'il convient de chercher l'adéquation avec les prescriptions loyoliennes que dans l'usage même de la fiction. Les épreuves traversées par la petite communauté de sœurs mises en scène dans *Cruzamante* visaient moins à louer un idéal monastique, nettement dévalué par saint Ignace, qu'à offrir « un guide » où seraient surtout soulignés les efforts de sanctification mutuelle qui permettraient au lectorat de transcender les expériences individuelles pour se réconcilier avec l'universel d'une mission et renouer, de cette manière, avec les implications d'un ordre enseignant particulier [104].

Emblématique jésuite et littéralisation

Ainsi cernée dans son contexte politique et recentrée sur ses implications spirituelles, l'unique édition de *Cruzamante* contraste d'autant plus avec les six éditions du *Voyage*, égrainées entre 1781 et 1831. Si cet échec ne paraît pas dès lors imputable à un essoufflement progressif d'une littérature de dévotion fondée sur le primat de l'affectivité, à quels facteurs peut-il être attribué ? En renouant avec les principes d'une oraison intérieure, dont saint François de Sales fut le chantre, et qui entendait « faire descendre ou retourner l'esprit dans le cœur » [105], Loquet a répondu, tant dans le *Voyage* que dans *Cruzamante*, à un idéal de foi intériorisé et à une volonté didactique dans laquelle « les effets de la mémoire et de l'intelligence » comptaient finalement moins que l'« effusion de l'amour divin » [106]. Les deux romans avaient en cela suivi l'évolution amorcée par la littérature spirituelle jésuite dès le XVIIe siècle qui affirmait que « Dieu n'a[vait] plus à être recherché dans le monde et à travers ses vestiges, ni dans l'âme par l'effort des facultés humaines », mais bien « au-delà ou en deçà », précisément dans le cœur, perçu comme le lieu où « fond et sommet de l'âme se confondent dans l'acte d'amour cherchant à s'unir à son objet qui lui est immanent » [107]. L'oraison du cœur, comme l'a souligné Ralph Dekoninck, en prélude à l'analyse des œuvres d'Herman Hugo et des pères jésuites anversois, peut être dite « iconophile » à condition d'admettre une mutation des images méditatives qui optent désormais pour « une mise en présence bien concrète et bien tangible qui doit contribuer à exacerber les passions et à créer une certaine intimité empathique avec l'objet de la contemplation » [108]. L'estompement de la fonction mnémonique et

---

[103] Voir Louis BAUNARD, *op. cit.*, p. 137 ; *La vie religieuse*, *op. cit.*, pp. 8, 11-12, 357.

[104] *La vie religieuse*, *op. cit.*, p. 14.

[105] Ralph DEKONINCK, *Ad imaginem. Statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle*, Genève, Droz, 2005, pp. 330-331. Sur les liens des écrits spirituels avec les arts figuratifs et leur dimension esthétique, on se reportera également à l'ouvrage *Emblemata sacra. Rhétorique et herméneutique du discours sacré dans la littérature en images. The rhetoric and hermeneutics of illustrated sacred discourse*, Ralph DEKONINCK, Agnès GUIDERDONI éds., Turnhout, Brepols (« Imago figurata », 7), 2007 ; *Fiction sacrée. Spiritualité et esthétique durant le premier âge moderne*, Ralph DEKONINCK, Agnès GUIDERDONI, Émilie GRANJON éds., Leuven, Peeters (« Art et religion », 1), 2013.

[106] Ralph DEKONINCK, *Ad imaginem*, *op. cit.*, pp. 330-331.

[107] *Ibid.*

[108] *Ibid.*

didactique des images, leur capacité à « soutenir l'intelligence » et à « mobiliser la volonté » finit en effet par s'effacer au profit d'une fonction émotive et dévotionnelle misant avant tout sur la fonction phatique de l'image (« l'effet prime sur le sens ») qui « va de pair avec [l'intérêt] qu'on porte à l'organe auquel elle s'adresse en priorité : le cœur » [109]. L'image ne prélude donc plus, comme c'était le cas dans l'emblématique humaniste, à la méditation mais se situe en aval « du côté du colloque échangé entre Dieu et l'âme échauffée par la méditation » [110]. Elle partage, avec le temps, l'inspiration d'une littérature mystique qui, comme *Cruzamante*, puise à la poésie du *Cantique des cantiques* ou des *Psaumes*. L'enfance et la féminité constituent ses figures récurrentes et confèrent ainsi à l'image à la fois un sexe et un âge tandis que la figure, chargée d'une fonction d'*illustration* du texte, se résout à parler « le langage du sensible ». En s'inspirant de ces modèles, le *Voyage* paraît cependant le plus prompt des deux ouvrages de Loquet à répondre à la dimension « iconophile » de l'oraison du cœur. Si les pérégrinations de Sophie et d'Eulalie, cheminant vers le Palais du Vrai Bonheur, suscitaient la mémoire des images consignées notamment par Van Haeften ou les *Pia desideria, seu cor Iesu amanti sacrum* d'Herman Hugo pour illustrer la condition pérégrine de l'homme sur terre, le volume n'en fut pas moins dépourvu de gravures. Comment comprendre cette absence à laquelle fait écho *Cruzamante,* sinon en répétant la résolution des deux opuscules, non pas à « faire naître de subtiles correspondances figuratives entre un texte sacré et sa mise en image » mais bien à « émouvoir » le spectateur, à « en toucher le cœur plutôt que la raison » [111]. Il s'agissait en quelque sorte d'offrir au méditant une littéralisation sans cesse croissante du message chrétien qui put bientôt se passer précisément de figures gravées. Entre le roman de 1781 et le récit de 1786, ce processus de littéralisation semble s'être également accentué dans l'écriture de Loquet, au point que l'on peut légitimement s'interroger sur la grammaire iconique à laquelle *Cruzamante* aurait pu prétendre. Parmi les différents tirages de l'édition de 1786 que nous avons pu consulter, seul un exemplaire, malheureusement apparu fugitivement sur un site de vente et presque illisible dans les rares clichés photographiques qui en reproduisaient les premières parties, a toutefois révélé au moins deux figures. L'une, en frontispice de l'ouvrage, exposait une allégorie de la foi chrétienne, de facture classique ; l'autre vignette, placée en regard du premier chapitre, reproduisait une crucifixion, entre deux légendes isolées : la première était placée dans un cadre rectangulaire supérieur (« Jésus-Christ m'a aimé et s'est livré pour moi / Amour pour amour, Zèle pour zèle […] ») ; l'autre prenait place au sein d'un volume identique aux contours ondulés et aux formes végétales, enfermant une seconde cartouche de texte dans la partie inférieure de la planche. Six médaillons enguirlandés de motifs floraux, répartis symétriquement autour de la croix, comportaient chacun un texte à visée simultanément édifiante, incitative et culpabilisante : « Voyez comme je vous ai aimé et vous ne m'avez pas aimé ! Ne m'aimerez-vous pas ? » ; « Pleurez chaque jour sur mes souffrances, vous me serez plus agréable que si vous faisiez des mortifications et enduriez le martyre »... S'il

[109] *Ibid*.
[110] *Id.*, p. 332.
[111] *Id.*, pp. 364-365.

paraît vain de tirer une analyse d'éléments aussi fugaces, quelques lignes de fuite se présentent néanmoins au regard. D'abord, le texte de l'image ne contredit pas l'expérience du martyre d'amour, ou intérieur, qu'il confirme au contraire par la multitude de flèches qui jaillissent des plaies du Christ en direction, simultanément, de ces manières de phylactères et de l'observateur. Ces traits dardés vers le lecteur lui indiquent un chemin d'explicitation de la figure par le texte et confortent le sentiment d'affliction du croyant, pécheur, à la fois bourreau et victime d'une figure christique qui ploie sous l'affliction. Ils confortent l'image de corps médiateurs sur lesquels les marques de souffrances s'imposent comme « des techniques de légitimité par la ressemblance » [112]. Ils tissent une relation dialectique forte avec le récit en conférant un mouvement circulaire à l'émanation des souffrances et rappelle, même lointainement, la structure et les renvois calqués sur les planches anatomiques, exploitées par les jésuites dans l'illustration du martyre du Christ. L'illustration se superpose ainsi à l'incipit d'une fiction qui, en tablant d'emblée sur l'émotion, par la dramatisation et la focalisation sur un personnage de martyr reflétant les plaies et l'abjection du Christ Amour-Souffrant, encourage une appréhension affective qui ne vise plus qu'en seconde instance une interprétation mnésique des mystères du christianisme. Ébranlée par la compassion, la lectrice du roman participe de fait d'une littéralisation de la vie spirituelle dans laquelle les allégories décharnées que rencontrent Cruzamante offrent elles-mêmes peu de prise à la réflexion intellectuelle et font pâle figure lorsqu'elles sont confrontées à celles qui animaient jadis, le *Chemin de la vie éternelle* d'Antoine Sucquet par exemple. L'identification de la lectrice avec la principale protagoniste, sous des accents, qui de sensibles se font volontiers sensuels, a pour effet de séduire en appauvrissant par la même occasion la dimension allégorique qu'aurait pu revêtir le personnage en tant que figuration de l'âme soucieuse de s'unir à son Époux, par-delà les macérations. Sur le plan spirituel, toute ambition herméneutique paraît donc désormais avoir déserté, conjointement, et l'iconographie, et une fiction qui se veut divertissement. Toutes deux semblent ne plus répondre qu'à une fonction illustrative au gré de laquelle l'image devient redondante et peut donc être écartée. Où l'on pouvait encore décerner dans le *Voyage*, « un roman de l'âme », conçu comme un « véritable jeu de piste dévotionnel » [113]– un « pieux Protée » selon les mots de son éditeur –, *Cruzamante* semble plutôt offrir une fiction institutionnelle, où l'héroïne superpose à l'ascèse de son cheminement spirituel et aux trois voies de la méditation – purgation, illumination, union – la fondation de sa propre communauté et le déploiement de son action fédératrice. De roman de *l'*âme, *Cruzamante* est devenue, en définitive, le roman d'*une* âme ; de l'incarnation littéraire d'une méthode d'oraison elle s'est muée en emblème d'un courant de dévotion. De manière symptomatique, le *Voyage* s'ouvrait sur une référence à la littérature spirituelle de

---

[112] Lire à ce sujet, Antoinette GIMARET, « Le corps comme support du Mystère : les biographies spirituelles et la tentation de l'image », dans *Emblemata sacra*, *op. cit.*, pp. 409-426 (p. 414).

[113] Anne-Élisabeth SPICA, « Une mise en lettres de l'Écriture : emblématique et méditation au XVII[e] siècle », dans *An Interregnum of the Sign* : the *Emblematic Age in France. Essays in honour of Daniel S. Russel*, D. GRAHAM éd., Glasgow, University of Glasgow, 2001, pp. 23-44, cité dans Ralph DEKONINCK, *Ad imaginem, op. cit.*, p. 313.

Benoît Haeften, *Cruzamante* débute par une dédicace qui se donne comme la clé d'une mosaïque intertextuelle éclairant sa signification au sein des courants dévotionnels et politiques dédiés à une dévotion particulière – celle du Sacré-Cœur. L'appauvrissement iconographique peut bien entendu répondre à des exigences matérielles ou à un effort de discrétion, mais il ne semble guère être tributaire ni de la mystique négative d'un Jean de La Croix, dont la *Montée du Mont Carmel* (1618) mettait en garde contre l'esthétisme des images, ni de la méfiance première éprouvée par Thérèse d'Avila vis-à-vis des représentations [114]. Loquet entérine plutôt la dimension métonymique du cœur, déjà présente dans la mystique nuptiale des Pays-Bas méridionaux au XVIIe siècle, où cet organe était devenu déjà un « simple objet » « sur lequel s'exercent les actions extérieures, le tout cherchant à rendre compte des conflits qui agitent l'âme tendue vers l'union affective » [115]. Parallèlement, il entre en conjonction avec l'expression de la dévotion particulière vouées aux cœurs sacrés de Jésus et de Marie et épouse désormais les reliefs prosaïques d'un étendard spirituel et politique. En décomplexifiant la structure des exercices de méditation au profit de son enchaînement narratif, le roman manque l'effort de décomposition des mystères et risque à tout moment de succomber aux pièges de l'exercice mondain de la littérature d'où la méditation sur l'amour divin tirait ses origines et avec laquelle plusieurs critiques ont fini par définitivement, mais imprudemment, réconcilier Loquet. Est-ce en cela que *Cruzamante* aurait pu éveiller la suspicion des directeurs ? Plutôt que d'inviter à la recherche de multiples parentés littéraires qui innervent le récit sous forme de rhizomes, *Cruzamante* inviterait plutôt à mesurer ses écarts avec l'évolution des méthodes méditatives des jésuites initiées à partir des *Exercices spirituels*.

Le dolorisme qui imprègne les dialogues de *Cruzamante*, dont la fiction épouse les célébrations de la victime expiatoire du Christ et en exalte les plaies et la souffrance, ne peut se comprendre indépendamment des modèles spirituels à partir desquels s'est élaboré, puis structuré, le culte du Sacré-Cœur en France. Plus que les modèles eux-mêmes, hérités de l'École française de spiritualité, de la mystique espagnole ou rhéno-flamande et des développements chahutés de la doctrine du *pur amour*, ce sont les médiations autour de la structuration des sociétés vouées au cœur sacré du Christ qui ont octroyé un sens particulier à leur transmission. Elles permettent, chez Mme Loquet, de comprendre le traitement synthétique d'un écheveau de traditions, tissées sous l'influence de la pédagogie jésuite. Elles révèlent, en lien avec le contexte politique et religieux de la France postrévolutionnaire, la réception tardive du roman. Mme Loquet n'avait pu prédire les débordements de la Révolution, puis de la Terreur, et l'on ne peut lui conférer, de manière téléologique, un engagement militant en faveur de l'œuvre expiatoire du Sacré-Cœur, liée à l'imagerie du « martyre » de Louis XVI. C'est pourtant partiellement en ce sens qu'elle fut lue dans le réfectoire des religieuses de la Société du Sacré-Cœur, en quête de consolations qui répondaient à l'incertitude

---

114 Jean de La Croix, *Les œuvres spirituelles du b. Père Jean de la Croix, premier carme déchaussé de la réforme de Nostre Dame du Mont Carmel ; & Coadiuteur de la saincte Mere Terese de Jesus, nouvellement reveues et corrigées sur l'original par le P. Cyprien de la Nativité de la Vierge [...]*, Paris, Veuve Chevalier, 1641, pp. 262-273 (Livre III). Sur la relativisation de l'anti-esthétisme des saints, voir Michel FLORISOONE, *op. cit.*

115 Ralph DEKONINCK, *Ad imaginem*, *op. cit.*, p. 363.

de l'actualité politique et religieuse. Dans ce climat d'émulation spirituelle, il paraît difficile de réduire les effets du dolorisme de *Cruzamante* aux seules maladresses d'une entreprise littéraire. Certes, comme nous l'avons rappelé, les emblèmes spirituels deviennent dans cette littérature « de simples hypotyposes que le temps s'est chargé de délester de ses significations par trop absconses »[116]. L'emblématique humaniste s'y trouve privée de son sens anagogique et voit sa signification vidée d'une part de « sa portée herméneutique et théologique », qui se trouve désormais « réduite à un ornement » [117]. Mais ces « maladresses » ouvrent une voie particulière à la compréhension de cette communion aux souffrances du Christ, vécue selon un mode affectif, « dans la ligne de la grâce propre au charisme » des cénacles voués à l'adoration du cœur sacré du Christ : « souffrir intérieurement de la souffrance du Christ », c'est avant tout ressentir, comme l'écrivait Ignace de Loyola, « douleur, indignation et confusion de ce qu'à cause de mes péchés le souverain Seigneur de tout affronte ainsi de si grands tourments » [118]. « On ne peut être du côté de la victime que si, en même temps, on a conscience, de par son péché, d'être du côté du bourreau » [119], message que consignait le dialogue tissé entre les flèches représentées sur la gravure et les traits consignés dans le récit de *Cruzamante*.

> […] deux sources de larmes coulèrent des yeux de l'Amour, & ses soupirs furent si véhémens, que sa poitrine s'ouvrit, & laissa à découvert son sacré cœur. « Regarde, ma fille, contemple ce cœur le plus pur, ce cœur tout déchiré des plus cuisans regrets ». Cette fidelle Epouse [Cruzamante] ne put tenir à un spectacle si touchant, &, s'appuyant sur la confiance en Dieu, elle tomba dans une extase, qui lui enleva l'usage de ses sens. Pendant ce sommeil mystérieux, l'Amour-Souffrant fit entrer son Amante dans le plus intime de son cœur, & lui fit voir de sublimes merveilles. [Elle] regarda attentivement le cœur de son divin Epoux, *percé d'une multitude de traits, plus aigus les uns que les autres*. Enfin, rompant le silence extatique, elle s'écria avec transport : « O cher Amour, qui a donc lancé sur *vous cette grêle de traits* ? quelle main barbare a osé attenter à la vie du Roi des Rois, du meilleur de tous les Pères » ? « Ma Bien-aimée, (reprit le Saint-Amour) *ce sont mes enfans, qui ont ainsi exercé leur cruauté sur moi, ce sont tes frères & les miens ; ce sont mes disciples, mes amis, mes épouses ; c'est toi-même, ma fille, c'est ta main qui a blessé mon cœur* » [120].

La réactivation des éléments affectifs dans le culte du Sacré-Cœur et la dimension de culpabilisation et de réparation qui lui est inhérente interroge, sous un nouveau jour, les options spirituelles privilégiées par l'auteure. Derrière l'apparente exubérance des personnages et la rigidité des personnifications allégoriques qui peuplent l'œuvre

---

116 Sébastien Drouin, *op. cit.*, p. 129.

117 *Id.*, p. 124.

118 Ignace de Loyola, *Exercices spirituels, op. cit.*, p. 105 (ex. 193). Sur la composition des lieux chez Ignace de Loyola et la préparation des gravures du P. Nadal, nous renvoyons le lecteur à l'étude fondatrice de Pierre-Antoine Fabre, *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques de la seconde moitié du xvi*e *siècle*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales – Vrin, 1992.

119 *La vie religieuse*, *op. cit.*, p. 140.

120 *Cruzamante*, pp. 434-436.

mortifère de Mme Loquet, se déploie l'efficace d'une pédagogie religieuse qui entend épouser les attentes du siècle, au risque d'encourir une péremption programmée à plus ou moins court terme. Sous un vernis romanesque, l'auteure aura du moins tenté de susciter les exercices d'une communion quotidienne avec l'hypostase du Christ et orienté, en de lointains échos, les débats théologiques contemporains afin que la fiction reste une arme propice à faire goûter, à un large lectorat féminin, les grâces de l'Amour-Souffrant. Ces femmes étaient susceptibles de les répandre ensuite dans la société, avec pour seule certitude que : « souffrir & souffrir beaucoup pour l'objet qu'on aime » était en définitive « la marque certaine du véritable amour » [121].

[121] *Cruzamante*, p. 76.

Saints, martyrs et intercesseurs en tous genres dans la littérature arabe contemporaine : le cas de l'Irak

Xavier Luffin

Introduction

De 2013 à 2017, l'Irak a été amputé d'une partie importante de son territoire par l'État islamique, qui s'était développé à partir de 2006 pour devenir réellement un territoire autonome et un État autoproclamé en 2013, à cheval sur l'Irak et la Syrie, avec des conséquences dramatiques pour les minorités ethniques et religieuses de la région, en particulier les chrétiens et les Yézidis du Djebel Sinjar, soumis à des traitements inhumains. Avant cela, l'Irak avait déjà été dévasté par une succession de conflits, en partie de nature confessionnelle, qui ont causé l'exode massif d'une grande partie de sa population chrétienne dès les années 1990. Plus tôt encore, l'importante communauté juive du pays avait été contrainte de s'exiler au début des années 1950, et le pays s'oriente désormais de plus en plus vers un État exclusivement musulman, comme d'ailleurs d'autres États voisins où le sort des minorités religieuses – et ethniques aussi très souvent – est de plus en plus funeste.

Ce refus de l'altérité est combattu depuis des décennies par de nombreux intellectuels irakiens, et notamment par les écrivains, dont certains se sont fait les chantres de la multiculturalité irakienne. On pourrait citer les écrivains Jalil al-Qaysi [1] et Fadil al-ʿAzzawi, originaires de Kirkouk, ou encore Muhammad Khudayyir et Janan Jasim Hillawi, originaires de Basra, de l'autre côté du pays, qui chacun à leur manière se plaisent à faire interagir dans leurs nouvelles et leurs romans des personnages de toutes les confessions et de toutes les ethnies : Arabes, Kurdes, Turkmènes, Yézidis, Gitans, Araméens, Arméniens, Sabéens, Circassiens, Africains, etc. Notons que les

[1] Nous avons choisi d'adopter une transcription simplifiée des termes et noms arabes. Par ailleurs, lorsque les livres d'un auteur sont traduits en français, nous adoptons l'orthographe de son nom utilisée par l'éditeur.

auteurs irakiens sont eux-mêmes le reflet de cette multiculturalité, puisqu'à côté des auteurs musulmans, qu'ils soient sunnites ou chiites, des auteurs juifs et chrétiens ont eux aussi contribué à façonner la littérature irakienne d'expression arabe tout au long du XXe siècle. De même, plusieurs de ces auteurs ne sont pas forcément ou pas uniquement arabes, certains ayant aussi des racines turkmènes ou kurdes par exemple.

Nous allons tenter d'illustrer la présence de cette multiculturalité sur la scène littéraire en nous intéressant au cas particulier de la représentation de quelques figures religieuses – saints, martyrs et prophètes – censées jouer le rôle d'intercesseurs, chez les chrétiens, les musulmans et les juifs.

Les saints chrétiens

Dans *Frankenstein à Bagdad* d'Ahmed Saadawi [2], un très beau roman sur le chaos irakien deux ans après la Deuxième guerre du Golfe, saint Georges occupe une place particulière. Durant l'année 2005 – un moment de recrudescence de la violence armée en Irak – un brocanteur dénommé Hadi raconte aux clients d'un café, à la manière des conteurs arabes traditionnels, une étrange histoire : récemment, il a récupéré des lambeaux de corps épars juste après un attentat-suicide perpétré à Batawin, un quartier de Bagdad, pour leur donner une sépulture décente. De retour chez lui, il décide de coudre les membres récoltés pour reformer un corps humain – ayant l'habitude de rafistoler les objets qu'il récupère pour leur donner une seconde vie. Ce corps, qui s'appelle « Sans-Nom », va effectivement prendre vie en son absence et décider de se venger des meurtriers responsables de la mort des différentes victimes qui le constituent. Il déambule donc dans les rues de la capitale et tue sans cesse de nouvelles personnes. Cette quête de vengeance est une métaphore de la guerre civile et confessionnelle qui ronge l'Irak : le corps étant constitué de membres de victimes et de bourreaux, son apparent désir de justice devient flou, et surtout il entre dans un cycle sans fin : lorsqu'un lambeau n'est pas vengé suffisamment tôt, il pourrit et se détache et il faut immédiatement le remplacer, entrainant un nouvel appel à la vengeance. « Sans-Nom » est aussi une métaphore de la nation irakienne, constituée de différents groupes ethniques, linguistiques et confessionnels qui tiennent ensemble tant bien que mal.

Parmi la foule de personnages qui gravite autour de Sans-Nom, il y a Elishua Oum Daniel, la voisine de Hadi, une chrétienne dont le fils, Daniel, a disparu au front durant la guerre contre l'Iran, et qui est persuadée que ce Frankenstein est son fils enfin revenu à la maison. Oum Daniel joue donc un rôle central dans le roman. C'est d'ailleurs le premier personnage à apparaître, dès la première phrase du premier chapitre, puisqu'elle est le témoin de l'attentat-suicide sur lequel s'ouvre le roman, tandis qu'elle quitte Batawin – un quartier de Bagdad où la communauté chrétienne était autrefois très importante – pour se rendre à la messe de l'église Saint-Odisho.

L'auteur voulant dénoncer de manière métaphorique la succession de guerres civiles aux allures confessionnelles qui ravagent son pays, le choix de ce personnage n'est pas innocent. Il permet en effet de donner une place à la communauté chrétienne,

[2] Ahmed Saadawi, *Frankenstein à Bagdad* (trad. France Meyer), Paris, Piranha, 2016 [en arabe : Ahmad al-Sa'dawi, *Frânkinstîn fî Baghdâd*, Cologne, al-Jamal, 2013].

dont la présence multiséculaire dans le pays est de plus en plus menacée, sans pour autant ignorer le sort qui est le sien. En effet, l'auteur explique d'emblée que la communauté diminue comme peau de chagrin, les jeunes qui le peuvent s'exilant en Europe, aux États-Unis ou même en Australie, comme Mathilda, la fille d'Oum Daniel. Mais Oum Daniel elle, ne veut pas quitter son pays, persuadée que son fils reviendra un jour à la maison à Bagdad. En attendant, elle entretient une relation étrange avec saint Georges [3] puisqu'elle dialogue avec lui, par l'intermédiaire d'une image le représentant, sur le mur de son salon. Lui aussi apparait très tôt dans le roman, quelques pages à peine après la description de l'attentat, tandis qu'Oum Daniel rentre chez elle après la messe :

> Elle se préparait à fustiger saint Georges, son protecteur, car il lui avait promis la nuit passée que se réaliserait un de ces trois souhaits : recevoir une bonne nouvelle, trouver la paix, ou voir son calvaire prendre fin [4].

Le portrait de saint Georges trône donc sur le mur de son salon, flanqué des photos de son fils et de son défunt mari. En voici la description :

> Le portrait du saint martyr, malgré son regard d'ange, n'avait rien de contemplatif. L'ange en question pointait vers le ciel une longue lance acérée et portait une épaisse cuirasse en argent. Les plaques étincelantes recouvraient tout son corps et le heaume surmonté d'un panache de plumes laissait échapper une cascade de cheveux dorés. Ce personnage à l'allure belliqueuse chevauchait un destrier blanc aux muscles puissants qui, campé sur ses postérieurs, tentait de repousser de ses antérieurs repliés les griffes du monstre féroce et hideux qui jaillissait d'un des coins du cadre [5].

Oum Daniel ne s'adresse pas au saint en n'importe quelle circonstance. En réalité il faut attendre la nuit pour pouvoir dialoguer avec lui, car le jour il ne s'agit que d'un portrait, figé et silencieux, mais une fois dans l'obscurité

> une sorte de fenêtre s'ouvrait entre son monde à elle et l'au-delà. Le Seigneur descendait sur terre pour se matérialiser en la personne de saint Georges, et s'adresser par son intermédiaire à cette misérable brebis que la vie avait peu à peu écartée du troupeau [6]…

Bien sûr, à l'extérieur les attitudes des gens par rapport à Oum Daniel et ses dialogues avec saint Georges varient. Beaucoup pensent qu'elle a perdu la raison suite à la mort de son fils, et que tout cela n'est que divagations, mais d'autres comme sa voisine Oum Salim pensent au contraire qu'Oum Daniel elle-même est touchée par la grâce divine et qu'elle protège leur quartier de la destruction. Or, Oum Salim est musulmane, un choix qui n'est pas innocent puisqu'il donne l'image d'une diversité confessionnelle où les communautés ne seraient pas forcément cloisonnées : les femmes se fréquentent et communiquent, au-delà des barrières religieuses, et la

---

[3] Dans le texte arabe, il est appelé *al-qiddîs Mâr Gûrgîs al-shahîd*, *qiddîs* étant un terme arabe spécifiquement chrétien pour désigner un saint, et *mâr* étant son équivalent en syriaque, tandis que *shahîd* est utilisé par les chrétiens comme les musulmans pour signifier « martyr ».

[4] SAADAWI, *Frankenstein à Bagdad*, *op. cit.*, p. 17.

[5] SAADAWI, *Frankenstein à Bagdad*, *op. cit.*, p. 25.

[6] SAADAWI, *Frankenstein à Bagdad*, *op. cit.*, p. 26.

religion de l'autre n'est pas moquée, au contraire elle acquiert une valeur générique. La fin du roman donne raison à Oum Salim, car juste après le départ d'Oum Daniel – auquel sa voisine musulmane s'oppose en vain, par peur de l'avenir – une attaque suicide fera s'écrouler plusieurs maisons du quartier.

Mais une fois le lecteur convaincu de l'existence de Sans-Nom, le Frankenstein de Bagdad, il ne peut que croire également au dialogue entre Oum Daniel et le saint, puisqu'il la protège effectivement. Ainsi, lorsque Sans-Nom entre pour la première fois dans la maison de cette femme, persuadée d'avoir retrouvé son fils, le saint d'adresse à ce dernier tandis qu'il contemple son portait sur le mur :

> – Fais bien attention…
> Oui, les lèvres du saint remuaient bel et bien.
> – C'est une pauvre vieille malheureuse. Si tu lui fais du mal ou de la peine, je jure que je te planterai cette lance dans le cou [7].

Mais par la suite, si l'image de saint Georges continue de trôner dans le salon, il ne s'adresse plus à Oum Daniel. Ainsi, à la veille de son départ, elle tente encore en vain d'entrer en contact avec lui :

> Elle s'entretint longtemps avec son saint, lequel n'ouvrit pas la bouche. Il semblait ne plus avoir aucune raison de bavarder. Il avait accompli son miracle et son rôle était terminé, finit par comprendre la vieille. Son saint était redevenu un simple tableau aux couleurs passées accroché au mur [8].

Le saint avait accompli son miracle, il avait pu constater que Sans-Nom considérait effectivement Oum Daniel comme sa mère, il n'avait donc plus besoin de la conseiller.

Les « saints » musulmans

Même s'il n'y a pas réellement d'équivalents des saints chrétiens en islam, il existe une pratique assez courante dans l'ensemble du monde musulman, bien que fortement réprimée par les tenants d'un islam rigoriste, qui consiste à visiter la tombe d'hommes pieux, généralement appelés les *awliyâ'* (singulier *walî*, différent du terme arabe chrétien *qiddîs*) pour leur demander d'exaucer un vœu, car ils ont la capacité d'accomplir des miracles (*karâmât*), distincts toutefois des miracles des prophètes (appelés *ayât*). On appelle cela une *ziyâra* en arabe, une « visite », tandis que le terme *walî* est généralement traduit par le terme « saint » par les arabisants occidentaux. Le mot dérive d'une racine signifiant « être proche [de Dieu] », et certains auteurs musulmans considèrent dès le VIIIe siècle de notre ère que les hommes pieux proches de Dieu acquièrent des vertus et des aptitudes particulières en raison de cette proximité. Il existe donc une littérature à ce sujet, déterminant notamment les caractéristiques des *karâmât* [9].

---

7 SAADAWI, *Frankenstein à Bagdad*, *op. cit.*, p. 74.

8 SAADAWI, *Frankenstein à Bagdad*, *op. cit.*, p. 312.

9 Bernd RADTKE, *Walī*, dans Peri BEARMAN, Thierry BIANQUIS, Clifford E. BOSWORTH, Emeri VAN DONZEL et Wolfhart P. HEINRICHS, éd., *Encyclopédie de l'islam*, Leiden, Brill, 2005, IX, p. 120 et s.

Plusieurs auteurs arabes contemporains décrivent le culte des saints musulmans dans leurs romans, au Maghreb comme au Proche-Orient, mais Fadil al-'Azzawi en fait un événement assez particulier dans l'un de ses romans, *Âkhir al-malâ'ika* (« Le dernier des anges ») [10]. Fadil al-'Azzawi, à la fois poète, romancier, nouvelliste, traducteur et critique littéraire originaire de la ville de Kirkouk, fait partie d'un groupe d'écrivains célèbres en Irak, appelé précisément le « groupe de Kirkouk », aux côtés d'auteurs tels que Jalil al-Qaysi et Sargun Bulus, qui tous mettent en avant la richesse multiculturelle de leur ville d'origine. Le roman d'al-'Azzawi ne fait pas exception, puisqu'on y croise des personnages aux origines et aux confessions diverses : musulmans, chrétiens et juifs, Arabes, Turkmènes, Assyriens, Kurdes, etc. L'intrigue se déroule dans le quartier de Jagour, depuis la période de l'occupation britannique jusqu'à l'avènement de la république en 1958, en passant par la période royale, mêlant faits réels et événements fantastiques inspirés des histoires populaires locales.

La diversité de Kirkouk apparait ici aussi dès les premières pages du roman, lorsque l'auteur décrit les démarches curatives entreprises par Fatima, une femme stérile de confession musulmane, auprès des différentes personnalités religieuses de la ville, les morts comme les vivants, les musulmans comme les chrétiens et les juifs :

> Cela faisait plus d'un an qu'elle était mariée, sans être encore tombée enceinte. Elle avait déjà rendu visite à la plupart des imams de la ville, connus ou anonymes, afin qu'ils lui rédigent un talisman contre la stérilité (…). Après un ou deux mois, comme son ventre n'avait toujours pas enflé, sa voisine lui conseilla d'aller rendre visite cette fois aux mausolées des imams défunts, car les imams vivants qui rédigeaient des talismans contre rétribution ne lui seraient plus d'aucune utilité. C'est ainsi que Fatima, drapée d'une '*abaya* [vêtement féminin couvrant tout le corps] noire, se rendit auprès de l'imam Ahmad, dont le mausolée se trouvait au milieu de la grande rue qui reliait le quartier de la mosquée au vieux souk (…). Ensuite elle alla visiter un imam kurde, au cimetière de la mosquée, on dit qu'il parlait aux oiseaux, qui le comprenaient et lui obéissaient. Mais un mois plus tard, comme la situation n'avait toujours pas changé, bien qu'elle poussait son mari à lui faire l'amour plus d'une fois par nuit, sa mère vint la voir et lui dit : « cette fois, tu devrais te rendre au mausolée d'un saint juif, car il n'y a pas plus proche de Satan que les juifs. Il faut guérir le mal par le mal. » Mais lorsqu'elle raconta cela à sa voisine, le lendemain, celle-ci lui conseilla plutôt de se rendre à la citadelle, et de demander une dent de cochon à l'un des chrétiens [11].

Cependant, c'est un autre événement du roman qui retient particulièrement notre attention : à travers deux chapitres, l'auteur décrit comment une légende s'est constituée autour de la mort d'un personnage commun – un simple coiffeur d'origine servile, par ailleurs connu pour être un ivrogne – dont la population locale a rapidement fait un saint. L'homme en question s'appelle Karagül Mansur, c'est un Turkmène à la peau noire – descendant d'un esclave ramené d'Afrique en 1826 par un officier britannique – qui tient un salon de coiffure à proximité du mausolée de l'imam Ahmad. Lors de la répression d'une manifestation violente par la police, Karagül Mansur, assis devant son officine, est touché par une balle perdue et meurt aussitôt.

---

[10] Fadil AL-'AZZAWI, *Âkhir al-malâ'ika*, Cologne, al-Jamal, 2016.

[11] AL-'AZZAWI, *Âkhir al-malâ'ika*, *op. cit.*, p. 8.

Rapidement, le bruit court qu'il est mort en martyr, tombé au combat pour défendre l'islam et les musulmans. On décrit les circonstances de sa mort héroïque, et aussi les miracles qu'il aurait accomplis, lui attribuant même une filiation directe avec Bilal l'Abyssinien – connu en islam pour être le premier muezzin désigné par Muhammad, le prophète de l'islam. On lui organise des funérailles fastueuses, auxquelles assistent tous les habitants de Kirkouk, qui en veulent au gouvernement d'avoir tué leur martyr. Pour calmer le jeu, les autorités lui édifient un mausolée, qui devient très vite un lieu de pèlerinage pour tous les musulmans de la région, qu'ils soient sunnites ou chiites, et même d'Iran, du Pakistan et de l'Inde :

> Le Shah d'Iran Reza Pehlevi avait offert pour décorer le mausolée une porte en or pur sertie de pierres précieuses et décorée de vers tirés des poèmes de Saadi de Shiraz et d'Omar Khayyam. Des gens de la région de Jagour et de Kirkouk, qui avaient lié leur vie au mausolée, prétendaient que Karagül était à la fois sunnite et chiite [12].

Rapidement, des femmes stériles, encore une fois, viennent visiter la tombe de Karagül Mansur pour obtenir son aide, mais les hommes de la région profitent de leur crédulité pour abuser d'elles : ils organisent un rite durant lequel l'un d'entre eux récite d'une façon monotone des versets du coran de Musaylima le menteur – un faux prophète célèbre dans l'historiographie islamique – à l'envers, ainsi que des quatrains d'Omar Khayyam traduits en arabe. Ensuite, les femmes finissent par entrer en transe, et les hommes en profitent pour les dénuder et s'unir à elles en prétextant chasser les djinns qui les habitent [13]…

Le prophète Nahoum

Du côté de la communauté juive, très importante à Bagdad mais aussi dans de nombreuses autres villes d'Irak jusqu'à son exode forcé au début des années 1950, s'il n'y avait pas de saints, il y avait bien des prophètes bibliques censés accomplir eux aussi quelque miracle. Samir Naqqash, un écrivain israélien né en Irak, qui écrivit toute son œuvre en arabe malgré son exil, retrace dans son roman *Shlûmû al-Kurdî wa-anâ wa-l-zaman* (« Shlomo le Kurde, le temps et moi ») [14] la vie tumultueuse d'un commerçant juif originaire du Kurdistan, balloté au gré des guerres de la première moitié du XXᵉ siècle entre le Kurdistan iranien, Bagdad, Téhéran, l'Inde et finalement Israël.

L'auteur revient dans un passage du livre sur le *Farhûd*, un moment tragique qui a marqué profondément la communauté juive de Bagdad. Il s'agit d'un pogrom qui eut lieu dans la capitale irakienne en juin 1941, entre la démission et la fuite du premier ministre et l'entrée des troupes britanniques, durant la fête juive de Chavou'ot. L'événement fit de nombreuses victimes, tandis que les maisons des familles juives furent également livrées au pillage [15].

---

12 AL-'AZZAWI, *Âkhir al-malâ'ika*, *op. cit.*, p. 172.

13 AL-'AZZAWI, *Âkhir al-malâ'ika*, *op. cit.*, p. 180.

14 Samir NAQQASH, *Shlomo le Kurde* (trad. Xavier LUFFIN), Paris, Galaade, 2014 [Samir NAQQASH, *Shlûmû al-Kurdî wa-anâ wa-l-zaman*, Cologne, al-Jamal, 2004].

15 Voir notamment Hayyim COHEN, « The Anti-Jewish Farhud in Bagdad, 1941 », dans *Middle Eastern Studies*, t. 3, 1966, p. 2-17.

Pour introduire le sujet, l'auteur imagine que le prophète Nahoum informe le gardien de son mausolée (situé à Alqosh, dans le Kurdistan irakien, non loin de Mossoul) des événements à venir, d'une manière assez particulière :

> Le cheikh Mordechaï Hay le Kurde, le serviteur du mausolée du prophète Nahoum à Alqosh, dans cette région reculée du nord de l'Irak, avait assisté à un événement étrange qu'il était totalement incapable d'expliquer. Mordechaï avait tressé les mèches des bougies, il y avait versé l'eau et ensuite l'huile, puis il avait fait la même chose avec les *qarayat* [16] de la fête, il avait procédé méticuleusement comme d'habitude, puis il les avait allumées en les dédiant à l'âme pure du prophète et il avait récité les prières propres à la fête, avant de demander l'intercession du prophète, d'arranger le mausolée et de le décorer. Quelques minutes plus tard, le cheikh Mordechaï Hay revint à l'endroit où se trouvaient les bougies et les *qarayat*, et constata que toutes s'étaient éteintes. Il est vrai que le mausolée du prophète d'Alqosh est perché au sommet d'une haute montagne et que l'air était assez frais en cette fin de printemps, toutefois le vent était faible et d'ailleurs à l'extérieur il ne ressentait pas la moindre bise. Le serviteur du mausolée jeta un coup d'œil à la fenêtre et constata qu'elle était entrouverte. Il se dirigea vers elle et la ferma, tout en répétant, le cœur plein d'effroi, « Pardonne-moi, prophète Nahoum, car j'ai laissé le vent venir éteindre tes bougies. » Ensuite Mordechaï Hay ralluma les chandelles et les *qarayat*, puis il s'étendit juste à côté sur un tapis persan, en face de la tombe du prophète, recouverte de velours et de soie. Quelques instants plus tard, Mordechaï se tourna à nouveau vers les bougies et les *qarayat*. L'esprit du pauvre homme était perturbé, il écarquilla les yeux, à la fois hébété et apeuré. Jamais une bougie ne s'était éteinte dans ce sanctuaire, alors pourquoi s'étaient-elles toutes éteintes maintenant, deux fois de suite, précisément durant la nuit de la fête ? « Serais-tu fâché contre moi, prophète Nahoum ? Aurais-je commis une faute, prophète d'Alqosh ? Aurais-je souillé le sanctuaire par inadvertance, ou bien serais-je un homme impur, indigne de servir un prophète de Dieu [17] ?

Mordechaï ne comprenant pas ce qui arrive, il se purifie, et essaie encore d'allumer les bougies, en vain. À la troisième tentative, elles ne s'éteignent plus, mais un autre événement étrange survient :

> Cette fois, il était pétrifié, il tremblait de tous ses membres, terrorisé. Les chandelles et les *qarayat* étincelaient, mais la couleur de l'eau mélangée à l'huile était passée au rouge vif, la couleur du sang pur. Les yeux de Mordechaï Hay étaient écarquillés, sa bouche grand ouverte, tordue vers la droite, la langue baignant dans sa salive. Sa tête se mit à tourner comme un tourbillon insensé lacérant toutes ses idées avant de les éparpiller aux quatre coins de son cerveau. Le cheikh Mordechaï Hay parvint finalement à délier sa langue et à parler, il bredouilla dans ce moment de folie : « Du sang dans les bougies et les *qarayat* du prophète Nahoum ! Tu es mort, Mordechaï, par le saint des saints, tu es mort ! » Puis il plongea dans un profond coma, et tout ce qui était lié à ses yeux, sa langue ou son esprit l'y accompagna. Cependant le cheikh Mordechaï Hay voyait et entendait ce qui se passait autour de lui, il était conscient, il était encore à sa place à côté du tombeau lorsqu'un autre cheikh,

---

16 Bol contenant de l'huile, dans lequel on allumait une mèche le vendredi soir qui brûlait durant le shabbat.

17 Naqqash, *Shlomo le Kurde*, *op. cit.*, p. 63.

imposant et noble, apparut soudain devant lui. Il apprit au serviteur du mausolée que le prophète Nahoum avait quitté le ciel pour lui rendre visite. Il reconnaissait ses traits, car il était déjà arrivé que le prophète lui apparaisse en songe, à des moments où il se retrouvait seul, souvent il caressait la barbe ou la tête de son serviteur et aussitôt celui-ci se réveillait en pleine forme, comme si les douleurs de la vieillesse l'avaient quitté sentant une telle énergie que cela lui rappelait la vigueur de sa jeunesse. Mais cette fois le prophète de dieu était venu pour manifester sa colère, et son serviteur tentait de calmer sa folie en présence de celui qui était venu du jardin céleste. Mais en vain, ses aisselles tremblaient toujours autant, et les pauvres muscles de sa langue étaient toujours pétrifiés au milieu de sa bouche grande ouverte, de même que le sang était encore présent dans les bougies et les *qarayat*. Mordechaï Hay les lui montra tout en claquant des dents sur un rythme aussi régulier qu'incontrôlable. Le cheikh parvint au bout du compte à s'arracher à l'effroi et à la perplexité qui lui paralysaient la langue, et à articuler quelques mots, lentement, clairement séparés les uns des autres :

– Je t'en supplie, prophète Nahoum, t'ai-je manqué de respect ? Ai-je commis un crime qui expliquerait pourquoi l'huile pure s'est métamorphosée en sang [18] ?

Finalement, le prophète, les yeux pleins de larmes, se met à parler directement au gardien :

– Je t'en prie mon maître, mon seigneur ! Mon esprit ne peut plus suivre ce qui est en train de se passer ici. Peut-on imaginer qu'un prophète de dieu pleure tandis que l'huile des bougies s'est transformée en sang ?

Dans son coma, le cheikh Mordechaï Hay aperçut son maître Nahoum d'Alqosh, amer, en train de geindre, puis il entendit sa voix triste résonner au plus profond de ce rêve éveillé :

– Tous les prophètes et les sages sont tristes, ils pleurent à cause de ce qui va arriver aux juifs de la ville de Bagdad, par la volonté de celui qui est mon seigneur et le tien.

Mordechaï se demanda, terrorisé :

– C'est donc la raison d'être de ce sang ? Mon peuple à Bagdad va mourir et verser ce sang, mon maître ?

Les yeux baignés de larmes, le prophète lui ordonna d'une voix étouffée :

– Porte ton regard vers Bagdad, Mordechaï mon fidèle serviteur, et observe.

Le serviteur tourna les yeux en direction de Bagdad et il dit :

– C'est donc déjà fait, mon maître !

Le prophète répondit :

– Tes yeux vont couvrir toute la distance qui te sépare de Bagdad, tu verras la ville comme si elle était à la portée de ton regard, et tu vas voir tout ce qui s'y déroule, Mordechaï, observe bien.

– Je regarde, mon maître.

– Que vois-tu, Mordechaï Hay ?

– Je vois les femmes et les hommes, les vieillards et les enfants se faire massacrer comme du bétail, je vois les maisons pillées, les magasins vidés de leurs marchandises, les femmes se faire violer, le sang qui coule à flot, les crapules qui dansent joyeusement autour des cadavres, faisant virevolter leurs poignards et leurs épées baignées de sang.

---

[18] Naqqash, *Shlomo le Kurde*, *op. cit.*, p. 65.

Le prophète Nahoum reprit :

– Voilà ce qui va arriver à notre peuple durant les deux jours de fête.

Le serviteur du mausolée se mit à se lamenter, demandant l'intercession du prophète :

– Empêchez cela mon vénérable maître, intervenez auprès de leur seigneur pour sauver ces pauvres innocents, peut-être va-t-il se radoucir et les sauver de ce malheur.

Le prophète répondit d'une voix brisée mais déterminée :

– C'est inutile, Mordechaï. Nous avons déjà intercédé, plaidé leur cause, mais sa décision sera appliquée, et rien ne peut la contrer, sa volonté sera faite [19].

Il s'ensuit une longue description du pogrom, qui touche notamment la famille de Shlomo de plein fouet. Dans ce roman, ce n'est pas le mausolée d'un saint, mais celui d'un prophète biblique qui est au centre de l'attention. Et c'est le prophète lui-même qui prend l'initiative de prévenir son serviteur – le gardien du mausolée – en lui montrant ce qui va arriver aux juifs de Bagdad, tout en lui expliquant qu'il ne peut intercéder en leur faveur, Dieu ayant déjà pris sa décision.

Si, contrairement aux romans précédents, celui de Samir Naqqash n'aborde pas le thème des relations interconfessionnelles à travers le motif de l'intercesseur – en réalité le thème apparait sous d'autres angles ailleurs dans le roman – on le retrouve par contre dans un autre roman irakien, *Amîrkân fi baytî* (« Des Américains dans ma maison ») [20] de Nizar ʻAbd al-Sattar, mais cette fois de manière moins consensuelle puisqu'il met en scène de prétendues querelles entre juifs et chrétiens à propos de l'appartenance du sanctuaire d'Alqosh [21].

Conclusion

De nombreux auteurs irakiens tentent de donner leur vision de leur société, où différentes cultures, religions et langues se côtoient depuis des siècles, quoique pas toujours sans heurts. Certes, aujourd'hui cette diversité est plus que jamais mise à l'épreuve dans leur pays, certaines minorités, les chrétiens et les Yézidis notamment, étant l'objet d'exactions effroyables. Si aucun de ces auteurs n'ignore ou même ne minimise la dimension religieuse du conflit irakien, tous continuent de défendre le respect de l'altérité comme un idéal.

Or, l'une de ces facettes de la diversité religieuse irakienne est le respect des saints, et notamment ceux des autres : Ahmed Saadawi, de culture musulmane, choisit de donner à saint Georges et à Oum Daniel, sa protégée, un rôle clé dans son roman, au-delà des divisions confessionnelles puisque leur aura protège tous les foyers du quartier. L'idée d'une protection divine partagée par plusieurs communautés apparait d'ailleurs aussi dans le roman d'al-Azzawi, lorsque le mausolée de Karagül Mansur devient un lieu de visite commun des sunnites et des chiites, mais surtout lorsque Fatima cherche la protection de n'importe quel saint, qu'il soit musulman, chrétien ou

---

19 Naqqash, *Shlomo le Kurde*, *op. cit*., p. 66.

20 Nizar ʻAbd al-Sattar, *al-Amrîkân fî baytî*, Beyrouth, al-Mu'assasa al-ʻarabiyya, 2011.

21 À ce propos, voir Xavier Luffin, « Lieux de cultes et syncrétismes dans la littérature arabe contemporaine : le mausolée d'al-Qush vu par les romanciers irakiens », dans Isabelle Dépret et Guillaume Dye, éd., *Partage du sacré. Transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, Bruxelles, EME, 2012, p. 223 et s.

juif, pourvu qu'il puisse la guérir de sa stérilité. Notons que les mausolées partagés par plusieurs confessions ne sont pas qu'une fiction littéraire, puisque plusieurs exemples existent dans le monde musulman, et notamment en Irak : à Mossoul, les musulmans venaient autrefois visiter l'église de l'apôtre Simon Pierre, ainsi que les reliques de saint Georges dans l'église éponyme de Mâr Gûrgîs [22].

Mais le culte des saints peut aussi être utilisé pour mettre d'autres phénomènes en évidence, notamment la crédulité de certains croyants et le poids de la religion sur la société. C'est ce que fait avec humour Fadil al-'Azzawi, tout en insistant lui aussi sur la multiculturalité de sa région d'origine, lorsqu'il décrit le destin inattendu d'un simple coiffeur devenu saint, et les pratiques peu orthodoxes qui entourent désormais son mausolée.

[22] Jean-Marie Fiey, *Mossoul chrétienne. Essai sur l'Histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1959, p. 110.

Figures de martyrs catholiques dans le film *Des dieux et des hommes* Vers un nouveau paradigme ?

Cécile Vanderpelen-Diagre

Le film dramatique français *Des dieux et des hommes*, sorti en 2010 et réalisé par Xavier Beauvois, interroge sur le sens religieux des événements mis en scène. Inspiré librement de l'assassinat des moines de Tibhirine en Algérie en 1996, il donne à voir la vie quotidienne d'une petite communauté qui choisit délibérément de ne pas quitter son monastère alors que la guerre civile est à ses portes. Il est clair que rester dans leur monastère les condamne à une mort certaine, cependant ils veulent partager le sort des populations locales. Pour autant, la persécution puis l'assassinat librement consentis dont ils sont inévitablement victimes peuvent-ils être qualifiés de martyre ? Un procès en béatification est en tout cas en cours et dans l'opinion publique catholique telle qu'elle s'exprime dans la presse et les innombrables publications sur le sujet, on parle volontiers des martyrs de Tibhirine[1]. Sans entrer réellement dans les questions théologiques qui découlent de l'attribution ou non du statut de martyr, ce qui m'intéresse dans l'événement historique ainsi que dans le film qu'il inspire, c'est l'interprétation donnée à l'acte sacrificiel en contexte religieux et les modalités de ses représentations et expressions en ce début de XXIe siècle. Trois éléments forts de l'événement et du film semblent indiquer en effet que nous assistons à une reconfiguration de la figure du martyr. Premièrement, les moines de Tibhirine ne meurent pas pour des raisons religieuses, mais parce que ce sont des étrangers et qu'ils se retrouvent au centre d'une guerre civile, dans un bras de fer qui oppose le Groupe islamique armé, l'État algérien et la France. Deuxièmement, les moines ne

[1] Bruno Chenu, « Ancrage. La mort des moines trappistes de l'Atlas. Peut-on parler de martyrs ? La chronique de Bruno Chenu », dans *La Croix*, 7 juin 1996 ; René Guitton, *Si nous nous taisons… le martyre des moines de Tibhirine*, Paris, Calman-Lévy, 2001 et Bernardo Olivera, *Jusqu'où suivre ? Les martyrs de l'Atlas*, Paris, Cerf/Parole et Silence, 1997.

désignent à aucun moment leurs bourreaux comme des ennemis religieux clairement identifiés. Troisièmement, ils ne meurent pas pour sauvegarder ou affirmer leur foi, pour en montrer la supériorité. Ni dans leurs écrits ni dans le film, on ne trouve une valorisation du sacrifice et de l'immolation. Dans le film, leur mise à mort, pourtant violente, n'est pas du tout mise en scène (la mise à mort, la torture physique, la souffrance corporelle). Ces caractéristiques distinguent fortement l'événement et sa représentation des hagiographies des saints martyrs classiques.

L'hypothèse que je voudrais examiner ici est que, vraisemblablement, ces vies de saints particulièrement sanguinolentes dissonent avec la manière dont les catholiques conçoivent leurs modèles religieux aujourd'hui. Les causes en sont que le martyre, s'il est librement consenti, présente une proximité avec le suicide, ce qui l'apparente à la maladie mentale. En outre, le monde catholique souhaite se distancier du goût pour la souffrance qui lui est souvent reproché (on pense à la polémique autour du film la *Passion du Christ*, à forte teneur en hémoglobine, du catholique traditionnaliste Mel Gibson en 2004). On notera également que la dialectique du martyr qui se dresse au nom de la juste cause contre les impies et les incroyants est en contradiction avec les valeurs post-Vatican II du dialogue interreligieux. Les catholiques ont d'autant plus intérêt à dépasser cette dialectique qu'à l'heure actuelle l'immolation est fort mobilisée par les islamistes.

Pour examiner la reconfiguration de l'acte sacrificiel dont témoignent les moines de Tibhirine et qu'ont tenté de mettre en scène les réalisateurs du film des *Hommes et des dieux*, j'examinerai le discours des moines trappistes, celui des réalisateurs du film et enfin la réception critique de l'œuvre par le monde catholique.

Le testament spirituel des moines de Tibhirine

Pour bien comprendre le sens donné par les trappistes de Tibhirine à leur décision, il faut avoir en tête la mission que se donnent les moines de l'Abbaye Notre-Dame de l'Atlas. Son prieur depuis 1984, Christian de Chergé (1937-1996) place en effet le dialogue interreligieux au centre de ses préoccupations. Ayant passé une partie de son enfance en Algérie, où il a également fait son service militaire, il est très attaché à ce pays. Il a choisi de s'y installer dès 1964 et d'approfondir sa connaissance en étudiant la culture et la langue arabe à Rome, chez les Pères blancs, à l'Institut pontifical d'études arabes et d'islamologie. Pour ses frères et lui, le dialogue islamo-chrétien doit se traduire dans des actes concrets qui se traduisent par la rencontre autour de repas pris en commun (lors des fêtes religieuses de l'une et l'autre religion), le partage des récoltes et l'offre de soins médicaux grâce à un dispensaire (l'un des frères, Paul Dochier, Frère Luc, est médecin). Pour Christian de Chergé, musulmans et chrétiens ont un même Dieu et sont « frères en humanité ». C'est par solidarité avec le peuple algérien qu'ils choisissent de vivre avec lui les affres du terrorisme [2]. C'est en ce sens que de Chergé écrit dès le 1er décembre 1993 un testament spirituel dans lequel il précise :

---

[2] John KISER (trad. Henry Quinson), *Passion pour l'Algérie : les moines de Tibhirine*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2006.

> Je ne saurais souhaiter une telle mort. Il me paraît important de le professer. Je ne vois pas, en effet, comment je pourrais me réjouir que ce peuple que j'aime soit indistinctement accusé de mon meurtre. C'est trop cher payer ce qu'on appellera, peut-être, la « grâce du martyre » que de la devoir à un Algérien, quel qu'il soit, surtout s'il dit agir en fidélité à ce qu'il croit être l'Islam [3].

Dans son journal, le frère Christophe Le Breton (1950-1996), le plus jeune trappiste de Tibhirine qui sera assassiné lui aussi, va dans le même sens. « Notre mission », écrit-il : « vivre la bonne nouvelle de la relation avec les musulmans. C'est pour l'Église de croire en une relation christique ici aujourd'hui. » [4]. Cela ne l'empêche pas de s'interroger longuement sur ses motivations profondes pour rester au cœur de la violence. Selon le préfacier de la version imprimée du journal, Armand Veilleux, supérieur de Notre Dame de Scourmont (Chimay), il ne témoigne d'« aucun désir malsain de la mort, ni aucun espoir orgueilleux du martyre » [5]. Cependant, la question de la nature du martyr traverse tout le journal. Affrontant dans sa chair sans cesse le problème de l'acceptation de la mort consentie, l'auteur scrute des signes dans les Évangiles, dans sa foi et dans la tradition chrétienne pour l'aider à donner une lecture authentiquement chrétienne à son choix. Le journal est scandé par l'énumération de l'annonce des décès de ses frères en religion et des populations locales, souvent des musulmans. Sa recherche le conduit à lire de multiples écrits-témoignages de martyrs, des travaux de théologiens et des vies de saints. Il est évidemment impossible d'extraire une ligne directrice de ce palimpseste pour y dénicher un mobile clair et univoque. Le passage suivant permet toutefois de percevoir l'une des pensées fortes qui traversent le cheminement mental de ce moine qui ne cache pas sa peur face à l'imminence de la mort :

> Et… je te regarde, toi, Jésus. Ton trouble devant la mort, celle de Lazare et celle qui va venir te prendre. C'est d'être relié à toi qui importe : celui qui garde ma parole, il ne verra jamais la mort. Tu me fais dépasser l'idée, l'image de la mort. Tu me dispenses d'avoir à m'imaginer héros, martyr… Ça me dépasse. Il suffit – je t'en prie : de n'être pas séparé de Toi qui VAS [6].

En quelque sorte, dans ce discours se décèle l'idée que les moines, en choisissant de rester, ne se sont pas livrés à leurs bourreaux dans un geste héroïque. Ils ont mis leur vie dans les mains de Dieu en toute soumission, en toute humilité. Il est à noter que leur hiérarchie ne les a pas poussés à faire ce choix. Bien au contraire. Si on en croit le frère Christophe Le Moine, l'abbé général des trappistes, l'abbé général Bernardo Olivera aurait dit : « l'ordre a besoin de moines plus que de martyrs ! » [7].

---

[3] Christian de Chergé, *Quand un A-Dieu s'envisage*, Alger, 1er décembre 1993-Tibhirine, 1er janvier 1997 (http://www.moines-tibhirine.org/les-7-freres/le-testament.html, consulté le 20 juillet 2017).

[4] Christophe Lebreton, *Le souffle du don : journal de frère Christophe, moine de Tibhirine : 8 août 1993-19 mars 1996*, Paris, Bayard-Centurion, 1999, p. 77.

[5] *Idem*, p. 11.

[6] *Idem*, p. 75.

[7] *Idem*, p. 69.

La transfiguration par le cinéma

Force est de constater que le réalisateur des *Hommes et des Dieux* a tenu à tourner un film qui touche au plus près la réalité de la vie pratique et spirituelle des cisterciens de Tibhirine. Dans un langage très réaliste proche du documentaire, il montre la vie des trappistes durant les deux dernières années de leur vie. Le propos du réalisateur est de tracer un portrait d'hommes habités par une cause plus grande qu'eux ; un film sur la foi, digne des grands classiques du genre tel *La Passion de Jeanne d'Arc* de Carl Theodor Dreyer (1928)[8]. Le contexte, l'Algérie et sa guerre, est plus suggéré qu'objectivé. Et pour cause, l'ambition de Beauvois est de réaliser une œuvre qui parle aux croyants comme aux incroyants, dans une dimension intemporelle, ce qui suppose d'universaliser le propos. Cette volonté se manifeste dans le titre qui en appelle aux dieux et non à Dieu. Pour l'expliquer, le psaume 82 de la Bible est placé en exergue du film : « Je l'ai dit : vous êtes des dieux, des fils du Très-Haut, vous tous. Pourtant, vous mourrez comme des hommes, comme les princes, tous vous tomberez ». Les moines sont à la fois des fils de Dieu, mais également d'humbles mortels auxquels chacun peut s'identifier. La référence aux dieux, au pluriel, peut également être interprétée comme une invocation au dieu des chrétiens et à celui des musulmans.

Certes réalisé par un non-croyant (voire un athée)[9], le film prend cependant soin d'être en concordance avec l'imaginaire et le réel des catholiques et des religieux en particulier. De nombreux catholiques sont par ailleurs impliqués dans le film. Tout est parti en effet d'un projet de Pierre Colmar, qui écrit les dialogues avec Beauvois et produit le film. Pierre Colmar est « issu d'une famille catholique très ouverte, sensible au dialogue entre les religions »[10]. Deux des acteurs principaux, Lambert Wilson et Michel Lonsdale, ont mis leur foi au service de leur art. Surtout, le père Henry Quinson a été le conseiller « technique » durant tout le film pour tout ce qui a trait à la vie quotidienne dans un monastère cistercien[11]. En outre, tous les acteurs ont passé « trois jours de stage en immersion au monastère de Tamié » (par où sont passés la plupart des moines de Tibhirine) et ont suivi « des cours de chant à Sainte-Croix de Neuilly » (les chants dans le film sont en prise directe)[12].

Les prises de vues et les dialogues indiquent très clairement une connaissance des enjeux que le film représente pour le monde catholique. Pierre Colmar s'est documenté avec précision et a, selon ses dires « dévor[é] tous les livres parus sur le sujet, à commencer par l'ouvrage de John Kiser, *Passion pour l'Algérie : les moines de Tibhirine* »[13]. Par conséquent, la question qui a obsédé les moines, comme on

---

[8] Olivier Séguret, « Xavier Beauvois ou la simplicité du microscope », dans *Libération*, 25 septembre 2010.

[9] Christophe Carrière, « Il était une fois… des hommes et des dieux », dans *L'Express*, 8 septembre 2010.

[10] Arnaud Schwartz, « Des hommes et des dieux, itinéraire d'un film rare », dans *La Croix*, 5 septembre 2010.

[11] Il raconte cette expérience dans un livre : *Secret des hommes, secret des dieux. L'aventure humaine et spirituelle du film Des hommes et des dieux*, Paris, Plon, 2011.

[12] Thierry Leclère, « Témoignage. Derniers mois à Tibhirine », dans *Télérama*, 11 octobre 2010.

[13] Schwartz, « Des hommes et des dieux… », *op. cit.*

l'a vu, du sens à donner à leur sacrifice, est devenue celle des réalisateurs du film. Par petites touches, sans s'adonner au développement d'une thèse, le film dévoile les principales motivations des moines. Tout le long, la lecture, en voix off, d'extraits de la lettre du testament de Christian de Chergé accentue l'épaisseur historique, réaliste du film. Trois motivations essentielles se dévoilent au fil du déroulement de la fiction. Premièrement, les projecteurs et les nombreuses prises de vues posées sur les lieux de l'abbaye inscrivent les acteurs dans l'espace d'une manière viscérale. De la sorte, il apparaît très clair qu'ils font plus qu'habiter cette abbaye, ils l'incarnent ! De ce fait, ils ne peuvent pas l'abandonner à son sort. Deuxièmement, partir reviendrait à quitter le bateau qui coule. Partir ce serait aussi renoncer à l'idéal et l'engagement d'une vie ; trahir les vœux de fidélité et de stabilité que chacun a prononcés, certes à l'attention de l'institution (dimension absente du film), mais surtout vis-à-vis de soi-même. Les longues séquences consacrées aux portraits des moines et qui consistent, notamment, à montrer la signification profonde de chacun de leurs gestes, visent à faire la preuve de la fermeté de leur foi, de l'assise sur une longue durée de leur choix de vie. Enfin, troisièmement, partir reviendrait à rompre les liens d'amitié, de convivialité et de solidarité tissés avec les populations locales. Le film en expose toute l'intensité grâce à des scènes montrant les visites au dispensaire et des discussions interpersonnelles où se dévoilent des sentiments d'amitié très forts (notamment avec les hommes qui cultivent et exploitent les terres de l'abbaye). Ce dernier argument, central on l'a vu dans le testament spirituel de De Chergé, est également au cœur du film.

La question plus large de la signification religieuse du sacrifice est abordée dans un dialogue particulièrement marquant :

> Célestin : « Si je suis devenu moine, c'est pour vivre, pas pour me faire égorger gentiment. »
>
> Le prieur (Christian de Chergé) : « Rester ici, c'est aussi fou que de devenir moine. »
>
> Célestin : « On est martyr pourquoi ? Pour montrer qu'on est les meilleurs ? »
>
> Le Prieur : « Non, on est martyrs par amour. Notre mission ici être d'être frère de tous. »

Ce dialogue est significatif d'un des messages phares de l'œuvre : les moines doutent. Attention, ils ne vont pas à la mort comme des moutons à l'abattoir et ne sont pas les victimes innocentes d'ennemis non identifiés. La mort à laquelle ils consentent participe à un choix en toute connaissance de cause qui consiste à poursuivre la dynamique ascétique la plus parfaite, laquelle passe par une prééminence donnée à l'esprit sur le corps, à une acception de ce qui dépasse l'homme et les biens terrestres. Mais cela ne veut pas dire qu'ils soient habités par la certitude, en cette fin de xxe siècle, d'être les porte-lances de la vérité d'une religion. Le film, comme les écrits laissés par les moines de Notre-Dame du Mont-Atlas, veulent renouer avec le sens originel du terme « martyr », dérivé du mot grec signifiant « témoin ».

Succès au cinéma, mobilisation dans les paroisses

Le moins que l'on puisse dire c'est que *Des Hommes et des dieux* a été et est un succès, en termes du nombre de spectateurs qui se déplacent pour le voir, de DVD achetés et de la reconnaissance par la critique professionnelle. Il a fait plus de deux

millions d'entrées au cinéma et est parmi les vingt meilleures ventes de films en DVD en France en 2011 [14]. Il a remporté le Grand prix au Festival de Cannes et est parvenu à sortir du cadre hexagonal. La critique professionnelle est unanime pour reconnaître les qualités esthétiques et l'excellence de l'interprétation.

> It's a grave and thoughtful film, and certainly not a bad one, for all my twinges of skepticism about how deep its insights really go. Beauvois deserves particular credit for getting a moving and dignified performance out of Wilson, a pillar of smugness in most other movies, and Michel Lonsdale remains perhaps the world's premier go-to actor for jowly, pensive gravitas [15].

Seul *Libération* se montre quelque peu critique, ou du moins politique :

> *Des hommes et des dieux* est un film sur l'aveuglement si l'on veut bien considérer qu'il faut avoir perdu les dernières ressources de la lucidité pour vouloir faire corps avec l'universel. Cette perspective critique n'est cependant pas tout à fait celle du metteur en scène, du moins pas celle à laquelle il s'arrête puisque son film tend en définitive à conforter la martyrologie moderne des bons moines de Tibhirine face à un ennemi fruste et mal disposé au dialogue œcuménique. *Des hommes et des dieux* aurait sans doute perdu en grandeur et en lyrisme (toute la dernière partie, pleine de coups de force stylistiques) ce qu'il aurait gagné en contenu politique s'il avait précisément interrogé la place des moines et le rôle profond de leur paternalisme onctueux face à un État défaillant et au milieu d'une population déshéritée [16].

Sans surprise, c'est dans le monde catholique, et même chrétien plus globalement, que la réception fut la plus enthousiaste. Le Jury œcuménique, qui rassemble INTERFILM, l'Organisation protestante internationale du cinéma, et SIGNIS, l'Association catholique mondiale pour la communication, a décerné au film son prix en 2010. « La profonde humanité des moines, leur respect pour l'Islam et leur générosité pour leurs voisins villageois motivent [ce] choix » [17]. La promotion du film a été particulièrement soignée par les médias catholiques, la grande presse (*La Croix*, *Le Pèlerin* en France, *Dimanche* en Belgique) se montrant très proactive et organisant des « relais d'information » dès 1996 [18]. Cette presse accompagne l'effort de la part du réalisateur pour rendre le propos universel. Elle parle plutôt de vies de « saints », ou de vies « exemplaires » que de vies de martyrs.

Bien qu'aucune étude systématique n'autorise à décrire le public du film, un journaliste du *Monde* a mené une enquête auprès des exploitants de salles. Ceux-ci lui expliquent que le film attire un public catholique, qui va peu au cinéma. « Il y a énormément de religieux, de bonnes sœurs et des gens qui portent la croix », confirme une responsable de la salle du Panthéon, à Paris. « Le public est âgé. Beaucoup de retraités et peu de jeunes. Aussi, la dernière séance de 22 heures a été avancée d'une

---

[14] *Le marché de la vidéo*, *Les dossiers du CNC*, n° 321, mars 2012, p. 8.

[15] Tim ROBEY, « Of Gods and Men », dans *The Telegraph*, 2 décembre 2010.

[16] Didier PÉRON, « Une envie de martyre », dans *Libération*, 7 septembre 2010.

[17] Jury œcuménique, Palmarès 2010, Des Hommes et des Dieux (http://cannes.juryoecumenique.org/palmares/article/des-hommes-et-des-dieux, consulté le 24 juillet 2017).

[18] Jean-François PETIT, « Des hommes et des dieux : un phénomène de presse catholique ? », dans *Transversalités*, t. 118, 23 janvier 2013, p. 123-135.

heure ». La Bretagne et l'Alsace, deux terres traditionnellement catholiques, sont les régions où le film recueille le meilleur score d'entrées. Le distributeur de films Stéphane Célérier reconnaît avoir « beaucoup ciblé la communauté catholique » pour la promotion : le film a été montré à la presse « catho », des accords ont été passés avec les éditions Bayard, des acteurs ont participé à des débats avec des religieux, « des avant-premières ont eu lieu pour des représentants de l'Église ». M. Célérier dit avoir répondu à « un engouement sincère de l'Église catholique ». De nombreuses paroisses ont organisé des débats et l'Église a incité ses fidèles à aller voir le film. La Conférence des évêques de France a salué « un chef-d'œuvre de paix » et le fait que Beauvois a eu « la grande intelligence d'être épaulé » par un conseiller monastique[19].

Requalifier le martyre ?

Outre les articles dans la presse catholique générale, le film et les événements qu'il relate ont inspiré de nombreux articles plus pointus qui s'interrogent spécifiquement sur le message à en retenir. Dans la revue des jésuites Études, le journaliste catholique Christophe Hennings, qui a par ailleurs consacré plusieurs ouvrages aux moines de Notre-Dame du Mont Atlas[20], retient essentiellement la dimension testimoniale du sacrifice – qu'il ne qualifie pas explicitement de martyre :

C'est Xavier Beauvois, loin du sérail, qui l'écrit magnifiquement et rassemble, en deux heures, cette « catéchèse » élémentaire : dans une société déchristianisée, l'Église n'a plus les moyens d'hier, et n'a pas besoin de retrouver sa splendeur pour bouleverser les cœurs. Qu'importe le nombre, la visibilité, l'efficacité. À l'image de la fragile communauté de Tibhirine, l'Église peut aujourd'hui aller à la rencontre de tout homme par la beauté simple de sa liturgie, et par l'humanité de ceux qui incarnent l'Évangile[21].

Dans *Transversalité*, la revue de l'Institut catholique de Paris, le sociologue Laurent Tessier évite également de parler de martyre et préfère en appeler à la notion de vie exemplaire.

Durant le Moyen Âge, les vies de saints étaient souvent mobilisées dans les sermons, pour montrer à travers des exemples saisissants les miracles de la foi, le courage des martyrs qu'aucune persécution ne pouvait intimider. Quelle que soit l'interprétation que l'on donne à ce très beau projet cinématographique, il est certain que *Des hommes et des dieux* jouera un rôle similaire dans les années à venir, en servant de point de départ, de déclencheur, pour des réflexions, des discussions de chrétiens et de celles et ceux qui s'engagent dans un cheminement spirituel[22].

---

[19] Romain Boro et Michel Gerrin, « 'Des hommes et des dieux', quel succès », dans *Le Monde*, 28 septembre 2010.

[20] *Le Jardinier de Tibhirine*, avec Jean-Marie Lassausse, Paris, Bayard, 2010. Prix de littérature religieuse en 2011, le livre a été traduit en italien et en polonais. *Frère Luc, la biographie, moine, médecin et martyr à Tibhirine*, avec dom Thomas Georgeon, Paris, Bayard, 2011.

[21] Christophe Henning, « Des hommes et des dieux. Retour sur les raisons d'un succès », dans *Études*, t. 415/7, 2011, p. 88.

[22] Laurent Tessier, « Un Dieu et des interprétations. À propos du succès de : Des hommes et des dieux, de Xavier Beauvois », dans *Transversalités*, t. 118/2, 2011, p. 121.

Dans la même revue, le théologien Emmanuel Durand, dominicain et professeur de théologie au Collège Universitaire Dominicain d'Ottawa, publie un long article qui tente de proposer une grille de lecture pour discerner les paramètres à prendre en compte dans la qualification de la mort violente consentie. Dans cet article, il analyse le problème en scrutant à la lumière du dogme toutes les questions qui s'y arriment : la liberté, le suicide, la soumission, la résistance à la barbarie, le pardon, l'humilité et les analogies avec la mort du Christ. En filigrane d'un argumentaire très fouillé, se lit la volonté expresse de distinguer le « vrai » martyr du fanatique, du suicidé, du sectaire et du héros. Il se dégage également du texte le souhait de voir émerger une définition du martyr plus en prise avec la réalité actuelle.

> Concluons. Nous avons énoncé, du point de vue théologique, quelques critères qui pourraient être intégrés dans une redéfinition du martyre tel qu'il se présente aujourd'hui : la liberté continue du témoin, son possible affrontement au doute, sa résistance pacifique à la barbarie, et enfin une relative discrétion [23].

Afin d'appuyer cette redéfinition, le théologien propose de la qualifier de « martyre de charité ». Cette expression vient de Christian de Chergé lui-même et est également reprise par le théologien Jean-François Baudoz, prêtre et professeur à l'Institut catholique de Paris. Selon ce dernier, les « martyrs de la charité » donnent leur vie pour suivre le Christ. Leur « témoignage ne porte alors pas tant sur le contenu de la foi que sur l'identification au Christ » [24]. Les sept moines de Tibhirine se revendiquent de cette identification. Selon Christian de Chergé, c'est elle qui est à l'œuvre dans le sacrifice de Maximilien Kolbe, mort à Auschwitz parce qu'il s'est porté volontaire pour remplacer un prisonnier juif père de famille. Le franciscain polonais a été canonisé par le pape Jean-Paul II en 1982.

Conclusion

Les martyrs ont depuis le début du christianisme été des figures centrales, idéales, à l'image de Jésus-Christ. Leur vie et le récit de leurs souffrances sont érigés en modèles. « En plus du projet de conversion externe », écrit Monique Weis, « le martyre remplit toujours une mission de consolidation de la foi à l'intérieur du groupe persécuté. Ce faisant, il ravive et fortifie l'esprit communautaire jusqu'à susciter de nouveaux auto-sacrifices » [25]. Cette mission passe par un travail massif de transmission, par la parole, l'enseignement et le discours écrit (les hagiographies). En ce sens, la vie et le sacrifice consenti par les moines de Tibhirine représentent une solution de parfaite continuité avec l'histoire des martyrs. L'abondance d'ouvrages qu'ils ont inspirés et qu'ils ont eux-mêmes initiés en s'exprimant et en justifiant leurs actes,

---

[23] Emmanuel Durand, « Faut-il repenser la qualification chrétienne du martyre ? Critères théologiques et opportunité pastorale », dans *Transversalités*, t. 118/2, 2011, p. 75.

[24] Jean-François Baudoz, « Le témoignage des sept moines de Tibhirine à la lumière des Actes des Apôtres », dans *Transversalités*, t. 118/2, 2011, p. 158.

[25] Monique Weis, « Mourir en martyr de la foi. L'exemple du christianisme », dans *Religion et gestion de la violence*, *HEMED, Communauté thématique : Histoire Europe-Méditerranée*, 2016-2017 (http://hemed.univ-lemans.fr/2016-2017-religions-gestion-de-violence/, consulté le 24 juillet 2017).

jusqu'à la réalisation d'un film grand public est en adéquation avec la tradition. En revanche, les mots pour qualifier leur choix indiquent une transformation du modèle. Les justifications religieuses ont changé de statut. La foi n'est plus dressée comme un signe de ralliement et d'adhésion face à un adversaire clairement identifié et dont il faut dénoncer les errances, voire les erreurs dogmatiques. Ce commun dénominateur à tous les saints depuis des siècles est dès lors dilué. D'une manière symptomatique, dans un article de la *Croix* consacré au martyrs, le journaliste Frédéric Mounier distingue les « martyrs de la charité », comme le jeune prêtre assassiné parce qu'il avait laissé sa porte ouverte aux SDF, les « martyrs du nazisme », comme Pierre de Porcaro, jeune prêtre mort à Dachau et les « martyrs missionnaires », comme les moines de Tibhirine [26]. Cette requalification est vraisemblablement le signe d'une évolution de la manière dont les catholiques construisent leur être au monde. En ce début du XXIe siècle, comme les autres croyants, les martyrs façonnent leur identité et leur image en fonction de leur trajectoire personnelle. Ce ne sont plus forcément, comme par le passé, des instances extérieures (les autorités religieuses, la collectivité, l'histoire) qui fixent les normes de la croyance ; chacun s'engage pour des raisons personnelles et la valeur paradigmatique de l'expérience est fonction de la singularité du parcours.

---

[26] Frédéric MOUNIER, « Les martyrs », dans *La Croix*, Religion et Spiritualité/Comprendre, samedi 15 janvier 2011, p. 12.

Image du martyr et martyre de l'image, de la première modernité à aujourd'hui [1]

Ralph Dekoninck

Le présent article s'inspire modestement de l'esprit qui sous-tend bien des publications d'Alain Dierkens, ou plus précisément qui caractérise son aptitude à traverser les espaces et les temps. Chercheur au long cours, il ne s'embarrasse pas des frontières disciplinaires et chronologiques. Véritable passe-muraille de la recherche, ses réflexions sur le Moyen Âge n'ont jamais cessé d'être nourries par des questionnements sur les résurgences ou survivances d'un passé dans le présent, et surtout sur la façon dont l'histoire récente réinvestit un passé à travers un imaginaire historique. Nous proposons à notre tour une réflexion sur ces temps composés et sur les défis méthodologiques et épistémologiques qu'ils posent à l'historien désireux de penser l'histoire à partir du présent et de penser le présent à la lumière de l'histoire.

À la suite et en réaction aux attentats de Charlie Hebdo en janvier 2015, les deux historiens modernistes Denis Crouzet et Jean-Marie Le Gall publièrent un essai intitulé *Au péril des guerres de religions*. Ils y prennent le risque du comparatisme transhistorique afin de dénoncer les amalgames engendrés par l'expression « guerres de religion » qui fut souvent convoquée dans la presse pour rendre compte des prétendues analogies entre les conflits du passé et ceux du présent. On peut toutefois déceler dans cet essai une certaine hésitation entre mise en garde contre l'illusion d'une histoire qui se répéterait et une mise en évidence de récurrences dans les différences, car si l'histoire ne se répète pas, elle peut bégayer, comme les deux auteurs le soulignent. Et si elle bégaie c'est en raison, selon eux, d'un imaginaire eschatologique qui est inhérent aux religions du Livre et qui « s'articule bien souvent à des logiques inspirées

[1] Cet article est le fruit d'une réflexion engagée à l'occasion d'échanges fort stimulants avec Monique Weis, Sylvie Peperstraete et Agnès Guiderdoni dans le cadre de leçons données au Collège Belgique. Je tiens à les en remercier vivement.

exigeant, comme marques de la fidélité aux commandements divins, la violence, le combat contre l'Autre, la mise en place d'un ordre de terreur censé modéliser les individus en tant que guerriers de Dieu, hommes nouveaux rompant avec le passé et accédant au statut d'être des purs, des justes, des saints »[2]. Le fait de convoquer un tel imaginaire eschatologique engage sur une voie plus prometteuse en matière de comparatisme que celle qui cherche à établir des parallélismes entre les faits de jadis et ceux d'aujourd'hui. Comme l'écrit Tom Mitchell, dans un essai lui aussi consacré aux temps contemporains de la terreur et du terrorisme, « toute histoire renferme en réalité deux histoires : l'histoire des faits tels qu'ils se sont déroulés et l'histoire des faits tels qu'ils ont été perçus. La première porte sur les événements ; la seconde sur les images et les mots qui définissent le cadre au sein duquel ces événements acquièrent une signification »[3]. S'engager sur la voie d'un comparatisme transhistorique qui porterait sur les événements n'a pas beaucoup de sens, et peut même s'avérer idéologiquement tendancieux. Car les guerres de religion du XVIe siècle n'ont pas grand chose à voir avec nos conflits politico-religieux contemporains, même si ceux-ci se nourrissent d'une longue histoire, d'aucuns cherchant dès lors dans le passé les racines des guerres d'aujourd'hui. Mais au-delà de ces efforts louables d'anamnèse, les tentatives de rapprochement entre des guerres qui se sont déroulées en Europe au premier âge moderne et celles qui déchirent l'actuel Proche-Orient avec leurs ondes de choc à l'échelle mondiale, apparaissent quelque peu hasardeuses, ou du moins ceux qui les entreprennent donnent l'impression de ne savoir sur quel pied méthodologique danser. D'où l'importance de se déporter vers une histoire des faits tels qu'ils sont perçus, ou plus précisément tels qu'ils sont construits par des représentations.

Or force est de constater que de telles représentations n'offrent pas seulement un cadre de réception et d'interprétation des actions les plus violentes, mais bien souvent contribuent à nourrir ces actions mêmes. Que ce soit dans le contexte de la guerre par la terreur ou dans celui de la « Guerre contre la terreur » (*War on Terror*), pour reprendre le célèbre slogan de l'administration Bush – guerre que d'aucuns ont pu assimiler à une véritable « croisade », autre terme riche de sens et au long passé qui a souvent été employé dans les commentaires sur les prétendues « guerres de religion » actuelles –, il importe de disséquer les images tant verbales que visuelles, et de rendre compte de la singularité de ces guerres comme conception imaginaire, mais une conception devenue tragiquement réalité. Il s'agit autrement dit de penser ces guerres également comme des guerres des images.

Une telle assimilation de la guerre à l'image pourrait paraître quelque peu réductrice. Aborder le terrorisme ou la torture comme seule affaire d'image et d'imagination peut même sembler assez choquant, quand on sait que des hommes meurent sous/par les bombes ou souffrent des tortures qui leur sont infligées. Et pourtant, comme

---

[2] Denis Crouzet et Jean-Marie Le Gall, *Au péril des guerres de religion. Réflexions de deux historiens sur notre temps*, Paris, PUF, 2015, p. 31. On peut citer également l'essai de l'historien Patrick Boucheron et du cinéaste et écrivain Mathieu Riboulet publié lui aussi au lendemain des attentats de Charlie Hebdo : *Prendre dates. Paris, 6 janvier-14 janvier 2015*, Paris, Éditions Verdier, 2015.

[3] William J. T. Mitchell, *Cloning Terror. Ou la guerre des images du 11 Septembre au présent*, trad. fr. de Maxime Boidy et Stéphane Roth, Paris, Les Prairies ordinaires, 2011, p. 9.

le défend Mitchell, « c'est justement là que se trouve une part essentielle de la réalité opératoire »[4] du terrorisme sous toutes ses formes, car l'imaginaire est constitutif de la réalité. Certes, il faut reconnaître que les métaphores et les images sont des « erreurs » pures et simples, au titre qu'elles ne sont précisément pas la réalité. Mais, insiste Mitchell, « il ne suffit pas d'indiquer qu'une métaphore repose sur une erreur ou qu'une image manque de réalité. Il est tout aussi important de comprendre le processus qui confère une littéralité au métaphorique et une réalité à l'image »[5]. Il importe dès lors d'envisager la manière dont les guerres et toute forme de terrorisme font image, se mettent en scène souvent avec des objectifs propagandistes, qu'il s'agisse de propager la terreur ou l'idéologie qui la sous-tend. Plus encore, il importe de déterminer la manière dont la terreur ainsi mise en image se nourrit elle-même d'images et de tout un imaginaire, jusqu'à l'incarner dans les faits, faits qui à leur tour génèrent une série d'images et de métaphores[6]. Tel est le cercle, vicieux dans le cas présent, de la réalité qui se fictionnalise et de la fiction qui devient réalité. On comprend dès lors mieux comment la guerre par la terreur ou contre la terreur est une guerre par et contre l'image. Elle vise « certaines images tout en en mobilisant d'autres de manière à terrifier, démoraliser, choquer ou traumatiser l'ennemi – des images façonnées pour être reproduites à l'infini, mais aussi pour contaminer à grande échelle l'imaginaire collectif des populations du monde »[7].

En 2005, le numéro deux d'Al-Qaida s'adressait en ces termes prémonitoires au chef d'Al-Qaida en Irak : « Je te dis que nous sommes en train de mener une guerre et plus de la moitié de cette guerre a *pour théâtre* le champ de bataille des médias »[8]. Cette déclaration a pu s'inscrire dans le prolongement de ce moment fondateur dans la médiatisation du terrorisme ou plutôt de la médiatisation terroriste, car il faut rappeler que tout attentat est un acte de communication et que toute communication terroriste doit frapper par sa violence[9]. Cet événement est bien sûr celui du 11 septembre 2001, puisqu'il n'a échappé à personne que les attentats du World Trade Center ont été savamment pensés pour engendrer un impact visuel planétaire dont nous ressentons encore aujourd'hui les effets. « Élaboré dans le but de produire un effet médiatique maximal, le projet terroriste reposait, dans le cas de New York, sur un redoublement que permettait la gémellité des tours ; il était en somme conçu *pour* la médiatisation

[4] William J. T. Mitchell, *Cloning Terror*, *op. cit.*, p. 16.

[5] *Ibid.*, p. 18.

[6] Mitchell étudie, par exemple, la façon dont le terrorisme a pu être conçu comme une forme d'infection virale afin d'expliquer les effets de la terreur sur le corps social.

[7] *Ibid.*, p. 23.

[8] Lettre d'Al-Zawahiri à Al-Zarqawi, communiqué de presse du directeur de la National Intelligence (DNI) des États-Unis, 11 octobre 2005 : https://fas.org/irp/news/2005/10/dni101105.html, consulté le 10 octobre 2017. Je souligne. Cité par Emmanuel Alloa, « "Just Terror". La communication visuelle de Daech », dans Emmanuel Alloa, éd., *Penser l'image III. Comment lire les images ?*, Paris, Les Presses du Réel, 2017, p. 257.

[9] Voir, entre autres, Alex P. Schmid et Janny de Graaf, *Violence as Communication. Insurgent Terrorism and the Western News Media*, Newburg Park, Sage, 1982 ; Brigitte L. Nacos, *Mass-Mediated Terrorism. The Central Role of the Media in Terrorism and Counterterrorism*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 2002 ; Charlotte Klonk, *Terror. Wenn Bilder zu Waffen werden*, Francfort, S. Fischer, 2017.

et *par* la répétition »[10]. La terreur dijadiste continue aujourd'hui à répondre à cet idéal de la propagande par les faits et par les images terroristes, c'est-à-dire des images répandant la terreur[11]. Ainsi bien des terroristes accomplissent leurs attentats munis de caméra (c'était le cas d'un des meurtriers de Charlie Hebdo, comme c'était déjà le cas de Mohammed Merah à Toulouse en mars 2012), de la même manière que leurs combats en Syrie et en Irak sont filmés, souvent à l'aide de *bodycam*, ces mini-caméras portatives fixées à même le corps des combattants et qui donnent l'impression d'un combat en temps réel, engendrant, pour celui qui les visionne, cet effet immersif comparable à celui que cherchent à créer les jeux vidéo. La violence réelle et la violence fictive tendent ainsi dangeureusement à se confondre, de même que l'acte de filmer constitue le prolongement naturel de l'acte de tuer, ce qui vient réactiver la liaison fondalementale entre l'image et la mort[12].

Cette impression de réalité brute est toutefois contredite dans le cas des exécutions scénarisées et montées par Daech avec une inventivité macabre sans bornes. De récentes enquêtes, et même certaines fuites du côté des services de renseignement américains, ont permis de démontrer que certaines décapitations sont filmées en studio par plusieurs caméras[13]. Cet art consommé du montage se révèle également dans toute sa sophistication à travers les clips propagandistes où, à grand renfort d'effets visuels et sonores, exécutions et explosions sont spectacularisées à outrance[14]. Ce flux continu d'images circulant sur les médias sociaux et faisant ainsi d'internet un puissant amplificateur de la terreur utilise sciemment les codes de la culture visuelle (et en particulier cinématographique) occidentale pour les retourner contre cette culture. Il faut dire que cette dernière, en retour, ne manque pas de s'abreuver de ces images violentes dont l'obscénité (en cela comparable à celle des films pornographiques où tout doit être vu) est supposée susciter une fascination transgressive tout aussi obscène. Le pouvoir de sidération de ces images traumatiques ôte d'ailleurs toute possibilité de parole et de liberté[15]. Le spectateur médusé est dès lors victime lui

---

[10] Clément Chéroux, *Diplopie. L'image photographique à l'ère des médias globalisés : essai sur le 11 septembre 2001*, Paris, Le Point du Jour, 2009, p. 16.

[11] Voir entre autres Jocelyn Lachance, *Les images terroristes. La puissance des écrans, la faiblesse de notre parole*, Toulouse, Éditions Érès, 2017 ; François-Bernard Huyghe, *Daech : l'arme de la communication dévoilée*, Paris, VA Éditions, 2017. Voir également le numéro spécial des *Cahiers du Cinéma* (t. 708, février 2015) : « Images et propagande au Moyen-Orient ».

[12] Voir Jean-Louis Comolli, *Daech, le cinéma et la mort*, Paris, Verdier, 2016.

[13] « Footage Obtained: ISIS Executions Shot in Studio » (25 juillet 2015) : http://anonhq.com/footage-obtained-isis-executions-shot-in-studio, consulté le 10 octobre 2017.

[14] Voir le documentaire « Studio de la terreur » réalisé par Alexis Marant pour Canal+ (2017) et celui réalisé par Matthew Heineman, « City of Ghost » (2017).

[15] Comme l'écrivait déjà Roland Barthes, « la photographie traumatique (incendies, naufrages, catastrophes, morts violentes, saisis "sur le vif") est celle dont il n'y a rien à dire […] » : Roland Barthes, *L'obvie et l'obtus. Essais critiques III*, Paris, Le Seuil, 1982, p. 23 ; Id., « Photos-chocs », dans *Mythologies*, Paris, Le Seuil, 1957, p. 105-107.

aussi de ces images qui assouvissent pourtant sa *libido spectandi* [16]. Besoin de voir et volonté de montrer s'épousent.

Or si ces mécanismes psychiques et médiatiques semblent propres à nos sociétés contemporaines qui les complexifient et en amplifient les effets, ils fonctionnent selon des principes qui sont finalement comparables à ceux qui ont pu sous-tendre la représentation de la violence par le passé, notamment au premier âge moderne lors desdites guerres de religion, à un moment précisément où l'image imprimée augmente l'impact d'une propagande qui se fait et se veut de plus en plus visuelle. Hasardons-nous donc à notre tour sur cette voie du comparatisme au niveau de ce qu'on peut nommer une « guerre des images », en concentrant l'attention sur une des modalités d'expression de la violence religieuse, celle du martyr afin d'interroger le lien consubstantiel qu'il entretient avec l'image.

En juillet 2015, quelques mois après les attentats de Charlie Hebdo et quelques mois avant ceux du Bataclan, on pouvait découvrir sur internet la mise en scène macabre de l'exécution de vingt-cinq soldats syriens par des adolescents embrigadés dans les troupes de Daech. Jusque-là rien de très surprenant quand on sait que les exécutions les plus atroces sont commises quotidiennement par l'autoproclamé État islamique. Mais quand on découvre les images (fig. 1), on comprend tout l'enjeu symbolique d'une mise en scène de la mise à mort, puisque ces prisonniers furent exécutés sur l'antique théâtre de Palmyre, témoin d'un patrimoine multiséculaire. Un large public, probablement captif, fut rassemblé sur les gradins pour l'occasion ; un public non seulement local mais planétaire, puisque les exécutions ont été scénographiées pour être captées par les caméras et diffusées largement par les nombreux moyens médiatiques dont dispose Daech. On peut donc parler d'une théâtralisation de la violence opérée grâce aux moyens techniques les plus modernes, mis au service d'une propagande des plus sophistiquées. Comme l'écrit Dominique Chateau, « tout groupe terroriste théâtralise la mort, mais Daech en fait un théâtre du sacré » [17]. On peut parler en effet à propos de cette exhibition de la violence d'un lien trouble entre l'image, la mort et la religion, comme d'un complexe paradoxe entre croyance dans la représentation et déni de cette représentation.

Soulignons en effet que le théâtre de ces exactions, celui du prestigieux site de Palmyre, fut aussi la cible d'une violence d'un autre ordre mais tout aussi spectaculaire et médiatisée : celles des destructions de plusieurs monuments gréco-romains. Ces destructions furent concomitantes de celles iconoclastes perpétrées dans le musée de Mossoul comme dans bien d'autres lieux patrimoniaux, et cela au nom d'une prétendue hantise du retour à une idolâtrie pré-islamique, comme cela avait déjà été le cas en février 2001 avec la destruction des Bouddhas de Bamyan, anticipant de quelques mois les destructions bien plus spectaculaires des deux « idoles » de la puissance américaine, comme ont été perçues les tours du World Trade Center par les « anges exterminateurs » venus du ciel. Au-delà de la dimension religieuse, ces

---

[16] Voir Marie-José Mondzain, *L'image peut-elle tuer ?*, Paris, Bayard, 2002. Voir également les travaux du psychanalyste Serge Tisseron, *La main, l'œil, l'image*, Paris, INA Éditions, 2014, p. 181-242.

[17] Dominique Chateau, *Après Charlie. Le déni de la représentation*, Paris, Le Bord de l'Eau, 2016, p. 58.



Fig. 1. Exécution de prisonniers par Daech sur la scène du théâtre de Palmyre (juillet 2015).

actes de vandalisme visent à nouveau une des valeurs sacralisées par l'Occident, celle du patrimoine universel de l'Humanité. Quel que soit leur mobile, et même si cette violence est d'une tout autre nature, ces destructions partagent avec les exécutions une même forme de théâtralisation. Elles sont de la même manière filmées et photographiées, avec ce paradoxe, dans le cas des actes iconoclastes, qui consiste à user de l'image pour diffuser la destruction des images, afin d'en garantir la publicité la plus large.

De ce point de vue, les attentats de Charlie Hebdo rappellent qu'un des principaux déclencheurs de cette nouvelle vague terroriste fut une image ou des images, les fameuses caricatures du Prophète. On a encore peine aujourd'hui à comprendre comment un « simple » problème d'image peut devenir à ce point explosif, à tel point d'encourager au meurtre. Une partie de la réponse doit être cherchée du côté des divergences qui traversent et clivent chacun des trois monothéismes à propos des conceptions de l'image. Car comme l'écrit François Boespflug, « les lignes de fracture passent désormais à l'intérieur de chaque religion et de chaque culture »[18]. Ces religions et cultures ont en partage une même croyance comme une même hantise à l'égard des pouvoirs de l'image à se confondre avec la réalité. L'idéologie de la transparence de l'image s'accompagne d'un déni de la représentation, c'est-à-dire de la médiatisation symbolique : « C'est un nœud paradoxal puisqu'il s'agit à la fois de nier l'image comme image et d'ériger une loi contre la possibilité qu'elle existe »[19]. Une chose est sûre : la caricature condense et amplifie les pouvoirs intrinsèques de l'image, ceux de simplifier et de frapper l'imagination.

Or ces armes imagées se mettent précisément en place à l'époque des guerres de religion où s'imposent toutes les formes de caricatures de l'adversaire dont il s'agit de dénoncer la monstruosité par des déformations qui sont tout aussi monstrueuses[20]. Ce qu'incite la propagande, autant catholique que protestante, c'est la haine de l'image de l'autre. « Donner à voir », comme l'écrit Frank Lestringant, « c'est ici donner à détruire, et justifier du même coup les tueries récentes — Indiens, marranes et protestants de toutes confessions »[21]. En temps de guerre, l'image agonistique est nécessairement caricaturale, même lorsqu'elle prétend donner la « réalité » à voir.

Un bel exemple d'une telle incitation à la haine de l'adversaire est le bien nommé *Theatrum crudelitarum hæreticorum* (*Théâtre des cruautés des hérétiques*), ouvrage publié à Anvers en 1587 par Richard Verstegan, un catholique anglais exilé sur le continent. On y découvre, à travers les gravures qui l'illustrent, un échantillon des pires atrocités commises par les protestants à l'encontre des catholiques ainsi martyrisés

---

[18] François Boespflug, *Caricaturer Dieu ? Pouvoirs et dangers de l'image*, Paris, Bayard, 2006 ; Idem, *Religions et caricatures. Les défis de la représentation*, Paris, Bayard, 2016 ; Id., *Le Prophète de l'Islam en images. Un sujet tabou*, Paris, Bayard, 2013.

[19] Dominique Chateau, *Après Charlie*, *op. cit.*, p. 23.

[20] James Tanis et Daniel R. Horst, éd., *Images of discord: a graphic interpretation of the opening decades of the Eighty Years' War*, Bryn Mawr, Pa., Bryn Mawr College Library/Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1993 ; Daniel R. Horst, *De Opstand in zwart-wit. Propagadaprenten uit de Nederlandse Opstand 1566-1584*, Zutphen, Walburg Press, 2003.

[21] Frank Lestringant, *Théâtre des cruautés des hérétiques de notre temps de Richard Verstegan*, Paris, Editions Chandeigne, 1995, p. 17.

pour leur foi. L'usage de la gravure est justifiée en ces termes dans le prologue de la traduction française parue l'année suivante :

> Messieurs, nous avons dressé ce Theatre, afin de vous representer les miserables tragédies que les hérétiques ont jouées en nostre Europe, & pour vous faire voir ce qu'ils ont commis et perpetré […] ; il n'y a bouche qui le peust declarer, main qui le peust escrire, n'y esprit qui le peust concevoir, tant s'en fault qu'il y eu taille [= gravure] qui le peust representer à vos yeux [22].

C'est donc un théâtre que nous dresse l'auteur pour y exposer les tragédies, « cruellement exécutées » et dont les protestants sont les metteurs en scène, mais aussi les exécutants/exécuteurs. L'analogie théâtrale désigne également la dramatisation qui est au cœur du projet de Verstegan, laquelle passe essentiellement par la mise en scène des images destinées à montrer ce qui ne peut être dit ou écrit, car on ne peut en concevoir toute la cruauté. En effet, chaque gravure est saturée de scènes d'horreur : bûcher, décapitation, démembrement, éviscération… tout y passe en matière de cruauté pour obtenir un choc émotionnel maximal. Si la violence est sans nom, de l'ordre de l'indicible, elle n'est manifestement pas de l'ordre de l'inimaginable. Car il faut « le voir pour le croire », comme si en matière de cruauté le choc des images l'emportait sur le poids des mots. L'auteur prend par ailleurs le soin de préciser que

> si vous pensez que ce spectacle ait été inventé pour vous donner du plaisir, nous vous supplions de nous pardonner ; car au contraire nous entendons tirer les larmes de vos yeux, les plaintes de vos bouches, les soupirs de vos cœurs et les sanglots de vos poitrines, si ce n'est que vous soyez sans yeux, sans bouche, sans cœur et sans poitrine, et qu'il ne réside en vous aucune humanité [23].

Cette remarque fait apparaître la question du plaisir associé au spectacle de la violence censé faire couler les larmes mais dont on peut soupçonner l'effet de fascination exercé sur les âmes avides de ce genre de spectacle sanglant dont l'authenticité pourrait être mise en doute, tant ces scènes dépassent l'entendement. Le plaisir comme les larmes s'ancrent précisément dans l'image, l'écrivain impuissant à nommer l'innommable se transformant en montreur de tableaux vivants ou plutôt de tableaux de morts.

Cette insistance sur le témoignage de l'image se retrouve dans les martyrologes catholiques comme l'*Histoire des martyrs du Japon* du jésuite Nicolas Trigault, ouvrage publié en 1624 et qui nous déporte de l'Europe des guerres de religions vers les nouvelles terres en voie d'évangélisation, terres où les missionnaires, ici jésuites, endurent eux aussi le martyre. On peut lire dans la préface : « parce que vous y verrez des tourments propres aux tyrans de ce pays-là, qui sont assez difficiles à concevoir, l'Imprimeur les a fait graver en des planches qui sont en teste de chaque livre, & qui vous en donneront parfait cognoissance » [24]. Les images aident donc à nouveau à

---

[22] Richard Verstegan, *Théâtre des cruautés des hérétiques de notre temps*, Anvers, Adrien Hubert, 1588, prologue, n. p.

[23] *Ibid.*

[24] Nicolas Trigault, *Histoire des martyrs du Japon*, Paris, Sébastien Carmoisy, 1624, Avis au lecteur, n. p.

croire ce qui dépasse l'entendement. D'où le choix de Trigault de compléter lui aussi son livre de gravures exhibant toutes les atrocités subies par les catholiques. Ces images saisissantes (fig. 2), qui n'ont pas dû manquer de susciter une fascination macabre auprès de leur lectorat, comme on vient de le voir à travers la mise en garde de Verstegan, sont en effet conçues pour frapper l'imagination non plus des témoins de ces exécutions mais celle d'un public européen découvrant ces images atroces grâce aux moyens modernes de l'image reproductible et diffusée à une large échelle.

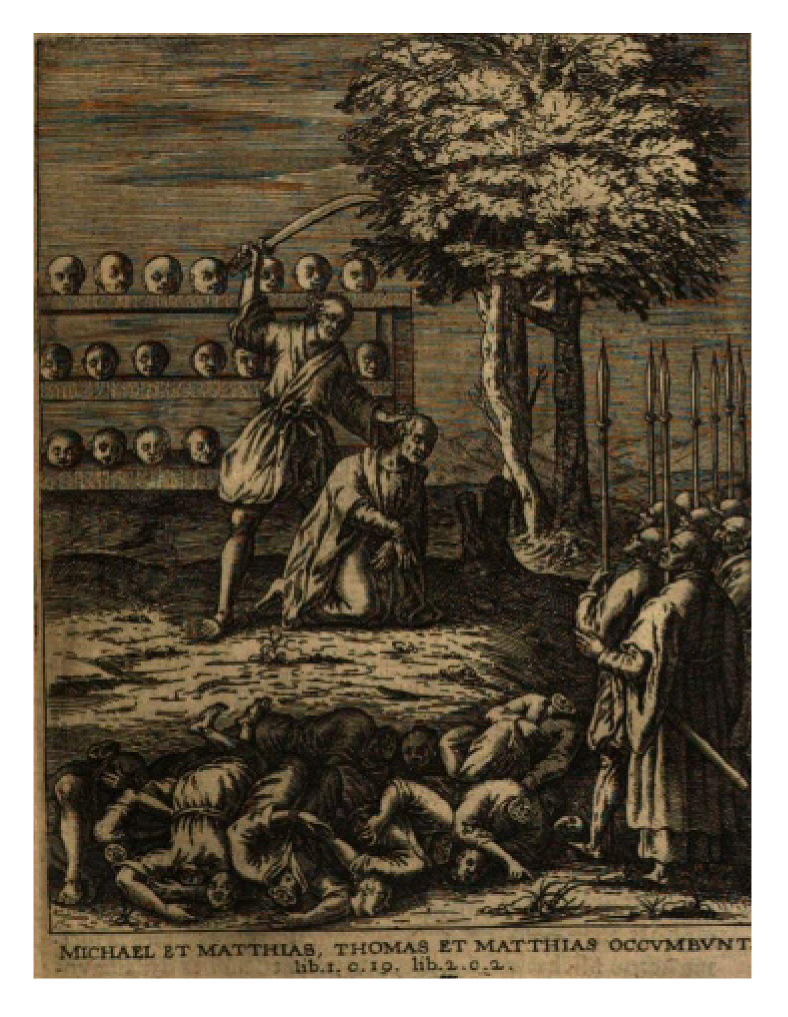


Fig. 2. Raphael Sadeler, *Michael et Matthias, Thomas et Matthias occumbunt,* dans Nicolas Trigault, *De Christianis apud Iaponios Triumphis*, Munich, R. Sadeler, 1623, livre 1, Chapitre XIX.

Qu'est-ce qu'un tel rapprochement transhistorique nous apprend sur la représentation de la violence, et plus encore sur sa perception à travers la représentation, tout en étant bien conscients que les moyens techniques ont considérablement évolué depuis le XVIe siècle ? Soulignons tout d'abord que cette comparaison ne porte pas sur les intentions qui ont présidé à ces différentes formes de médiatisation de la violence. Car de ce point de vue, les deux évènements rapportés en images ne sont pas comparables : du côté de Vestegan, il s'agit de dénoncer les atrocités commises par les protestants et d'exalter les souffrances endurées par les martyrs catholiques, le terme de martyr étant à comprendre en son sens premier de témoins d'une foi inébranlable. Du côté de Daech, il s'agit de procéder à une publicité de la terreur à des fins propagandistes. D'un côté donc, on a affaire à une exaltation des victimes, de l'autre à une promotion des bourreaux qui se perçoivent comme des victimes de l'oppression occidentale et jugent dès lors l'exercice de la violence comme légitime.

Au-delà de ces différences essentielles, nous préférons insister sur les points communs en matière d'usage des images, lesquelles doivent aussi « témoigner » des idées et idéologies qui cherchent à justifier ces violences. Ces images peuvent à ce titre être également dites martyrs au sens étymologique du terme : elles portent témoignage. Mais elles le sont également au sens le plus concret du terme, comme le montre une des gravures du *Théâtre des cruautés,* où les images, sous la forme de gisants, apparaissent, elles aussi, comme les victimes de la violence protestante où profanation et iconoclasme se confondent (fig. 3). Il faut ici se rappeler que la promotion du martyre participait alors à l'entreprise de légitimation du culte des saints et de leurs images, question âprement débattue à l'époque. De sorte qu'il n'était pas rare de voir rapprocher, dans la littérature de controverse, la destruction des images par les iconoclastes, mimant souvent de véritables exécutions, et les supplices infligés aux catholiques, les premières étant, de la sorte, élevées au rang de véritables martyrs dont on peut exhiber les mutilations comme preuves des violences protestantes et de la résistance ou survivance, pour ne pas dire de la résurrection miraculeuse des images [25]. C'est ce qu'illustre assez explicitement une autre gravure du même ouvrage (fig. 4), qui nous transporte hors des terres européennes : elle représente le martyre du père jésuite Ignace de Azevedo et de ses trente-huit compagnons se rendant au Brésil, massacre collectif perpétré, en juillet 1570, par des corsaires huguenots sous la conduite de Jacques de Sores au large de l'île de la Palma, dans les Canaries [26]. Parmi les objets transportés par les jésuites « pour mieux rompre la dureté des cœurs infideles et Sauvages » [27], il est une image, la statue d'une Vierge à l'Enfant, qu'étreint, au premier plan, le chef de mission et qui semble le soutenir telle une planche de

[25] Voir Olivier CHRISTIN, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1991, p. 134-138.

[26] Voir Ralph DEKONINCK, « La Passion des images. La traversée des images jésuites entre Ancien et Nouveau Mondes », dans *De Zeventiende Eeuw*, t. 21, 2005, p. 49-63.

[27] Henri Lancelot DE LA POPELINIÈRE, *La Vraye et entiere Histoire des troubles et choses mémorables avenues tant en France qu'en Flandres, et pays circonvoisins depuis l'an 1562*, La Rochelle, Pierre Davantes, 1573, p. 399.



Fig. 3. *Profanations dans l'église de Cléry*, dans Richard VERSTEGAN, *Theatrum crudelitatum hæreticorum nostri temporis*, Anvers, Adrien Hubert, 1588, p. 47.



Fig. 4. *Le supplice des quarante jésuites allant au Brésil,* dans Richard VERSTEGAN, *Theatrum crudelitatum hæreticorum nostri temporis*, Anvers, Adrien Hubert, 1588, p. 55.

salut, tandis que flottent autour de lui les corps mutilés de ses compagnons[28]. Ce geste témoigne non seulement de l'attachement le plus concret des missionnaires à l'image, geste redoublant celui de la Vierge tenant dans ses bras le Christ, mais il dessine aussi une parenté entre la mutilation des corps et des images, des images faites corps et des corps faits images[29]. Lorsque le jésuite Louis Richeome, quelques années plus tard (1611), écrit lui aussi à propos des « Martyres de ceux de cette compagnie occis pour la foi de Jesus-Christ », il place également le point culminant de cette scène pathétique dans la mort exemplaire de « ce bon Pere ayant la teste fendue, qui tient l'image de la Vierge entre ses bras, que cet insolent et forcené soldat luy veut arracher des mains, et ne peut »[30]. On ne pouvait mieux exprimer le triomphe de l'image sur la mort, qui par contiguïté assure celui du martyr jésuite dont l'exemple héroïque ajoutera une touche supplémentaire au glorieux tableau de la Compagnie de Jésus, désireuse d'être la plus ressemblante à son modèle dont elle porte le nom[31]. On renoue ainsi avec le sens donné au martyre, expression paroxystique de la conformation à la volonté divine : « Ainsi jadis », écrit Richeome, « les Chrestiens croissoyent à mesure qu'ils estoyent atterrez, et martyrisez, estant comme dict un Docteur ancien, le sang des martyrs la semence des Chrestiens, et du champ de l'Eglise de Dieu »[32]. Les représentations du martyre ne sont plus tant conçues pour susciter la haine des bourreaux, comme c'est

---

[28] « L'un d'eux tient en ses bras l'image nostre dame, / Comme il l'aymoit vivant mourant il la reclame, / Il requiert son secours puis qu'il luy faut mourir » : Richard VERSTEGAN, *Théâtre des cruautés*, *op. cit.*, p. 55.

[29] Cette mutilation entre d'ailleurs en résonance, comme l'a suggéré Frank Lestringant (*Théâtre des cruautés*, *op. cit.*, p. 19), avec l'imaginaire du cannibalisme brésilien, imaginaire friand de ces scènes cruelles où l'on observe le démembrement des corps avec un mélange de fascination et de dégoût. Le même auteur montre par ailleurs que la réplique protestante, assez avare en représentations visuelles des martyrs de la cause réformée, consistera à déplacer le théâtre des cruautés de l'ancien monde vers le nouveau, en dénonçant, en images (que l'on pense en particulier à certains séquences des *Grands voyages* de Théodore de Bry et à son édition illustrée de *La destruction des Indes* de Bartolomé de Las Casas), les atrocités commises par les conquistadors catholiques dont la violence n'a rien à envier à celle des Indiens d'Amérique. On découvre ainsi une secrète parenté de destins, les exactions catholiques se révélant identiques dans les deux mondes qui, de ce point de vue, se font exactement miroir l'un de l'autre.

[30] Louis RICHEOME, *La Peinture Spirituelle, ou l'Art d'admirer et louer Dieu en toutes ses œuvres, et tirer de toutes profit salutère*, Lyon, Pierre Rigaud, 1611, p. 193. Voir Frank LESTRINGANT, « La promenade au jardin ou la peinture spirituelle du Père Richeome », dans Jean-Pierre GUILLERM, éd., *Récits/Tableaux*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 81-102.

[31] Au début du récit des « trente-neuf allans au Bresil », Richeome use lui aussi de la métaphore théâtrale lorsqu'il s'adresse aux jeunes novices jésuites qui forment son auditoire et qui sont invités à « entendre les particularitez de ces images […] affin d'apprendre la leçon d'endurer et combattre pour nostre Seigneur à l'exemple de vos freres » : « Nous estions, mes bien-aimez, és isles du Japon en Orient, au precedent Tableau, et contemplions un Prince Payen recevant des seigneurs Chrestiens : nous voicy en un moment portez à l'Occident, pour voir en contrepoincte un Archipirate, portant le nom de Chrestien, qui donne sur le theatre de l'Ocean une Tragedie lamantable » : Louis RICHEOME, *La Peinture Spirituelle*, *op. cit.*, p. 191.

[32] *Ibid.*, p. 207.

encore le cas chez Verstegan, que pour encourager l'amour de la victime et le désir de l'imiter dans le sacrifice à la plus grande gloire de Dieu.

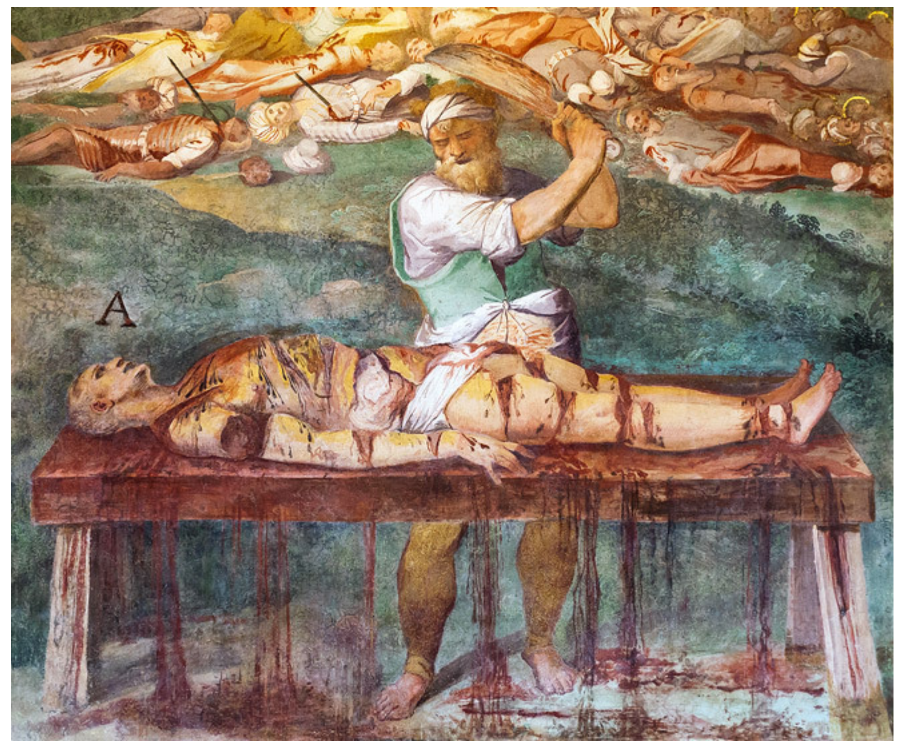


Fig. 5. Niccolo Circignani, alias Pomarancio, *Christianis crudelem inmodum excruciatis membra multas in partes dissecatur*, détail, entre 1572 et 1585, Santo Stefano Rotondo, Rome.

Pour illustrer ce principe de l'imitation dans la souffrance et la mort, on peut citer un autre exemple assez représentatif de l'iconographie du martyre : il s'agit des trente-deux fresques commanditées par la Compagnie de Jésus et réalisées, entre 1572 et 1585, par Niccolo Circignani, alias Pomarancio, pour l'église du collège hongrois à Rome, Santo Stefano Rotondo. Ces fresques représentent, dans un style maniériste, les supplices des premiers martyrs chrétiens (fig. 5). Ce qu'il est intéressant de noter, c'est que cette imagerie était avant tout destinée à enflammer le zèle des élèves du collège, appelés eux aussi à témoigner de leur foi par le sacrifice. Elle fut d'ailleurs rapidement diffusée et imitée à travers l'Europe par le moyen de la gravure. Une première série circula, dès 1583, sous le titre de *Ecclesiæ militantis triumphi* (fig. 6). Accompagnées de textes, ces images étaient essentiellement destinées aux missionnaires jésuites envoyés en terres protestantes (principalement en Angleterre et en Allemagne)[33].

---

[33] Voir Alexandra Herz, « Imitators of Christ: The martyr-cycles of late sixteenth-century Rome seen in context », dans *Storia dell'Arte*, t. 62, 1988, p. 53-70 ; Kirstin Noreen, « *Ecclesiæ militantis triumphi*: Jesuit Iconography and the Counter-Reformation », dans *Sixteenth Century Journal*, t. 29, 1998, p. 689-715 ; Thomas Buser, « Jerome Nadal and Early Jesuit Art in Rome », dans *Art Bulletin*, t. 58, 1976, p. 424-433 ; Leif H. Monssen, « *Rex*



Fig. 6. Atelier de Jean Leclerc IV, *Christianis crudelem inmodum excruciatis membra multas in partes dissecatur*, dans *Ecclesiae Militantis Triumphi*, Paris, v. 1600-1620, d'après la même série gravée par Giovanni Battista de' Cavalieri, Rome, Bartholomaeo Grassi, 1583.

Plutôt que d'effrayer en montrant le danger que de telles missions représentaient pour ces missionnaires, elles devaient contribuer à nourrir cette quête du sacrifice. On peut lire dans les annales du collège jésuite des Anglais à Rome en 1582 que « nous avons diffusé des copies de cette œuvre très loin, jusqu'aux Indes, de sorte que l'infamie de ces persécutions les plus désastreuses, la rage frénétique des hérétiques, la fermeté invincible des Catholiques puissent être connues partout »[34].

Plus fondamentalement, on touche là à une des spécificités de la représentation du martyre par rapport à d'autres formes de violence religieuse : son rapport intrinsèque à l'image. Rappelons ainsi qu'une des caractéristiques des premiers martyrs chrétiens est d'être morts, notamment, pour s'être détournés des images des « faux dieux ». Ils étaient pour ainsi dire sacrifiés en raison de leur refus de sacrifier aux idoles, ce que mirent en scène bien des artistes des XVIe et XVIIe siècles en montrant ostensiblement, comme Nicolas Poussin dans son *Martyre de saint Erasme* (Musée du Vatican, Rome), la confrontation entre le corps souffrant mais héroïque du saint et la statue du dieu païen dominant souvent la scène. Cette iconographie enregistre cette opposition que le christianisme a pu construire entre, d'une part, les martyrs conçus comme d'authentiques images imitant au plus près, par leur sacrifice, le modèle du Christ et, d'autre part, les idoles mensongères et mortifères des païens et infidèles de tout bord[35]. Ce qui prouve bien que le martyre et la sainteté sont avant tout des affaires d'images. Le martyr doit faire image, s'exhiber, se mettre en scène comme image vivante prête à mourir. Le martyre est donc un spectacle, ce qu'il était dès les origines romaines, mais un spectacle dont l'horreur se transforme en jubilation. Tel est le paradoxe de ce spectacle du triomphe par la souffrance et la mort. Ce qui compte ultimement dans cette exhibition de la violence et de la mort, c'est l'effet d'émulation. Or pour que ce témoignage de la vérité par l'image d'une mort exemplaire produise une véritable contagion mimétique, il se doit d'être médiatisé.

Cette logique préside encore largement à la construction de l'image du martyr et de l'image martyre dans l'islam d'aujourd'hui, le christianisme ne recourant plus qu'à de très rares occasions à ce terme[36]. Or il importe de souligner combien cet imaginaire est profondément influencé par l'imaginaire chrétien et par la culture visuelle occidentale. Car si le martyre est une des pièces maîtresse du Grand Récit et de l'imagerie de

---

Gloriose Martyrum: A Contribution to Jesuit Iconography », dans *Art Bulletin*, t. 63, 1981, p. 130-137 ; ID., « *Triumphus* and *Trophae Sacra*: Notes on the Iconography and Spirituality of the Triumphant Martyr », dans *Konsthistorik Tidskrift*, t. 51, 1982, p. 10-20 ; Gauvin Alexander BAILEY, *Between Renaissance and Baroque. Jesuit Art in Rome, 1565-1610*, Toronto, University of Toronto Press, 2003, p. 133-152.

[34] Henry FOLEY, *Records of the English Province of the Society of Jesus*, Londres, Burns and Oates, 1880, vol. 6, p. 83.

[35] Rappelons que la majorité des cibles européennes et américaines de Daech, comme celles d'Al-Qaida avant lui, sont toujours assimilées à des idoles, au sens le plus large du terme. Les revendications de l'attentat au Bataclan le démontrent clairement.

[36] Le curé de Saint-Etienne-du-Rouvray, l'abbé Jacques Hamel, assassiné le 11 juin 2016 par des dijhadistes se réclamant de Daech, a pu apparaître aux yeux de certains comme le « premier martyr, en Europe, du XXIe siècle ». Voir Jan DE VOLDER, *Martyr : la vie et la mort du père Jacques Hamel*, Paris, Cerf, 2016.

Daech comme il l'a été d'Al-Qaida avant lui, force est de constater qu'« il n'est pas une véritable préoccupation coranique » comme le souligne Abdelasiem El Difraoui qui a étudié en profondeur la création d'une nouvelle mythologie de l'islam au sein de laquelle le culte du martyre joue un rôle central[37]. Cette héroïsation paraît en effet en contradiction avec bien des préceptes de l'islam : « Alors qu'en Arabie saoudite, en Afghanistan ou au Pakistan, les mouvements wahhabites, salafistes et talibans rasent les dômes ou autres constructions posées sur les tombes en mémoire des héros de l'histoire islamique, en signe de refus du culte des morts et des saints, les adeptes d'Al-Qaida s'attachent à propager un culte presque syncrétique de leurs propres morts. Cette pratique est strictement interdite au regard de la vision salafiste de l'islam »[38]. Or ce culte des héros martyrs, véritables *dramatis person*æ qui comptent plus pour ce qu'elles font que pour ce qu'elles sont, passent précisément par l'image. Sans s'engager dans la très complexe histoire de la figure du martyr-combattant en islam[39], on peut se contenter de souligner la façon dont Al-Qaida a misé sur la médiatisation du martyr, qui « paraît même bien plus importante encore que la souffrance réelle et que le martyre lui-même […] »[40]. On exhibe la mort, aussi bien celle qu'on inflige que celle qu'on subit et même qu'on subit avec joie, la nouveauté, par rapport au martyre de la première modernité, résidant dans le fait que la mort qu'on subit doit être précédée ou concomitante à la mort qu'on inflige, le martyr se confondant désormais avec le kamikaze, synthèse qui donne la figure du « martyr-combattant ».

Cette promotion du martyre, si elle résonne avec celle qui a animé longtemps l'Europe chrétienne, effraie à présent l'Occident qui, s'il continue à tuer et torturer, le fait hors champ des caméras[41]. C'est ce qui s'est passé et se passe encore du côté de la Guerre contre la Terreur, Al-Qaida et Daech usant et abusant d'ailleurs des rares images volées des exactions commises par « les croisés et les sionistes », ainsi que les présente la propagande anti-occidentale. À côté de la médiatisation terroriste mise en œuvre par Daech pour propager la violence et créer un même phénomène d'émulation suscitant de nouvelles vocations au martyre, il importe donc d'envisager le versant occidental d'une terreur qui elle est quasiment privée d'image, en dehors de la fictionalisation issue du cinéma hollywoodien qui tend plutôt à déréaliser la violence, comme y contribuent également, mais dans un registre bien réel, les rares images prises à partir de drônes de combat. Contrairement au terrorisme de Daech, terrorisme spectacularisé à outrance, les exécutions et les tortures pratiquées par l'armée américaine ne se montrent pas.

---

[37] Abdelasiem El Difraoui, *Al-Qaida par l'image. La prophétie du martyre*, Paris, PUF, 2013 ; Juan Branco, *D'après une image de Daesh*, Paris, Lignes, 2017. Voir également Fethi Benslama, *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*, Paris, Seuil, 2016 et Olivier Roy, *Le djihad et la mort*, Paris, Seuil, 2016.

[38] Abdelasiem El Difraoui, *Al-Qaida par l'image*, *op. cit.*, p. 301.

[39] *Ibid.*, p. 297-317.

[40] *Ibid.*, p. 298.

[41] Rappelons que la plupart des crimes de masse du xxe siècle, à commencer par la Shoah, sont privés d'images. Voir Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Paris, Éditions de Minuit, 2003.

Seules quelques images volées ont pu toutefois mettre le feu aux poudres, images de ce point de vue très différentes des images construites par Daech. Parmi ces fuites visuelles, il est une image qui a joué un rôle primordial, d'aucuns ayant même prétendu qu'elle aurait mis fin, une fin toute symbolique certes, à la Guerre contre la Terreur, à cette croisade morale et militaire contre la barbarie menée par le gouverment Bush : il s'agit de l'une des photographies révélées en 2004 des scènes de torture qui eurent pour théâtre à huis clos la prison d'Abou Ghraib. Parmi ces images particulièrement choquantes d'avilissement et d'humiliation, une photographie a retenu l'attention jusqu'à devenir une véritable icône planétaire tant pour les mouvements de protestation contre la politique belliqueuse des États-Unis que pour les mouvements djihadistes de tout bord. Il s'agit de l'« Homme cagoulé », alias « Bagman » (fig. 6), une image qui est rapidement devenue l'emblème d'un conflit inutile et illégitime, un peu à la façon dont la photographie de la petite vietnamienne s'enfuyant nue de son village incendié a pu contribuer, en 1968, à la défaite morale des États-Unis au Vietnam.

À propos de cet homme à la cagoule, on doit se demander quelles sont les caractéristiques formelles et iconographiques spécifiques à cette image qui ont contribué à générer une icône synthétique du terrorisme, mais américain cette fois. Sa force est de réactiver, comme le souligne Mitchell, « une multitude d'images séculaires et religieuses qui réunissent des figures de la souveraineté et de l'abjection issues des traditions chrétienne, juive et musulmane »[42], à commencer bien sûr par l'iconographie de la crucifixion, mais aussi celle de l'Inquisition ou du Ku Klux Klan, « la cagoule révèlant une troublante similarité entre la figure du tortionnaire et celle de la victime »[43]. Toutes ces formes de « rimes visuelles » expliquent en grande partie pourquoi une telle image continue à hanter la nation au nom de laquelle elle a été produite, tout en engendrant des souvenirs-écrans de lynchage, de martyres et de torture.

On touche donc là à une des modalités de survivance du passé dans le présent, celle d'une mémoire visuelle qui active ou réactive un imaginaire ancestral pour ne pas dire archaïque. Or à l'ère des réseaux et des flux médiatiques, ce genre d'images a un potentiel extrêmement viral. Et comme dans tout phénomène épidémique, des anticorps sont générés sous la forme de contre-images qui viennent révéler cet imaginaire latent souvent pour le dénoncer ou le critiquer, et c'est bien cela qu'on appelle la guerre des images. Plus encore que la photographie dite documentaire, la caricature traverse précisément les strates de l'histoire comme celle de notre conscience. Travailler la matière imagée comme imaginative est le propre de ces formes d'expression critique. Ainsi peut-on découvrir sur la toile de multiple tentatives de réappropriation de l'homme à la cagoule, détournant une série de symboles religieux (la crucifixion) et patriotiques (statue de la liberté) ou tout simplement médiatiques (publicité ipod). Mais ce qu'il faut retenir ici ce ne sont pas tant les enjeux critiques qui sous-tendent ces images engagées que les stratégies visuelles et discursives mises en œuvre dans cette guerre des images. Car c'est bien sur ce terrain que le comparatisme historique

---

[42] William J. T. MITCHELL, *Cloning Terror*, *op. cit.*, p. 15.

[43] *Ibid.*, p. 167.

peut s'avérer instructif, au titre qu'il révéle une rhétorique visuelle dont les rouages et les figures restent finalement assez stables au cours du temps.

On peut ainsi conclure avec Marie-José Mondzain, une des rares historiennes et philosophes à avoir proposé une réflexion transhistorique sur la place des images dans nos sociétés, et en particulier sur la force de frappe iconique qui, si elle peut œuvrer à la paix et à la liberté, se révèle aussi être potentiellement une arme de destruction massive, d'autant plus insidieuse qu'elle procède discrètement mais durablement car elle traverse précisément les temps et les cultures :

On parle désormais couramment de guerre des images, car la violence de situations d'agression est immédiatement articulée à la gestion du visible et de la transmission des discours. […] Il est donc impératif de prendre au sérieux la formation des regards, car toute guerre aujourd'hui devient l'occasion de livrer la guerre à la pensée elle-même. Penser l'image, c'est aussi répondre du destin de la violence. Accuser l'image de violence au moment où le marché du visible prend effet contre la liberté, c'est faire violence à l'invisible, c'est-à-dire abolir la place de l'autre dans la construction d'un "voir ensemble" [44].

[44] Marie-José Mondzain, *L'image peut-elle tuer ?*, *op. cit.*, p. 89-90.

Liste des auteurs

Xavier Barral i Altet est professeur honoraire d'histoire de l'art du Moyen Âge à l'Université de Rennes 2 et professeur invité à l'Université de Venise Ca'Foscari. Actuellement chercheur invité à la Bibliotheca Hertziana de Rome, Max-Planck-Institut für Kunstgeschichte, son dernier ouvrage publié est *En souvenir du roi Guillaume. La broderie de Bayeux. Stratégies narratives et vision médiévale du monde* (Paris, Les Éditions du Cerf, 2016).

Edina Bozoky est maître de conférences émérite en histoire médiévale à l'Université de Poitiers et membre du Centre d'études supérieures de Civilisation médiévale. Elle est spécialiste de l'histoire religieuse et culturelle du Moyen Âge : hérésie, croyances populaires, légendes médiévales (*Le Moyen Âge miraculeux. Croyances et légendes médiévales*, Paris, Riveneuve, 2010 ; *Attila et les Huns. Vérités et légendes*, Paris, Perrin, 2012 ; *Les secrets du Graal*, Paris, CNRS Editions, 2016). Une importante partie de ses publications porte sur le culte des reliques et les miracles en Europe occidentale, du haut Moyen Âge au XIIIe siècle (*La politique des reliques de Constantin à Saint Louis,* Paris, Beauchesne, 2006 ; *Miracle ! Récits merveilleux des martyrs et des saints*, Paris, Librairie Vuibert, 2013).

Edina Bozoky a organisé plusieurs colloques sur les reliques et l'hagiographie (*Les reliques : objets, cultes, symboles*, éd. avec Anne-Marie Helvétius, Turnhout, Brepols, 1999 ; *Saints d'Aquitaine. Missionnaires et pèlerins du haut Moyen Âge*, 2010 ; *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Turnhout, Brepols, 2012 ; *Les saints face aux barbares au haut Moyen Âge*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017).

Elle dirige la collection « Culture et société médiévales » aux éditions Brepols.

Les domaines de recherche de **Christian Brouwer** sont l'étude des religions, la philosophie et la littérature latine dans l'Occident médiéval entre le XIe et le XIIIe siècle. Auteur d'une thèse de doctorat sur Anselme de Canterbury en 2000, il a publié plusieurs études sur cet auteur, a traduit la première *Question disputée sur la vérité* de Thomas d'Aquin (2002, en collaboration avec Marc Peeters), et a produit des études sur des textes de Bérenger de Tours, de Bernard de Clairvaux, de Robert Grosseteste ou des *Carmina Burana.*

Aude Busine est chargée de cours à l'Université libre de Bruxelles, où elle enseigne l'histoire de l'Antiquité et l'histoire du christianisme. Ses recherches portent sur l'histoire culturelle et religieuse de la partie orientale de l'Empire romain du IIe au VIe siècle de notre ère. Ses travaux récents portent sur la christianisation des discours sur le temps et l'espace civiques, notamment par le biais d'une lecture étiologique des textes hagiographiques.

Professeur d'histoire de l'art à l'Université catholique de Louvain, co-directeur du Centre d'analyse culturelle de la première modernité (GEMCA), **Ralph Dekoninck** poursuit des recherches sur les rapports entre théologie de l'image et théorie de l'art au premier âge moderne, sur la culture du spectacle baroque et sur les liens entre art et liturgie. Ses intérêts scientifiques se portent également sur des questions d'historiographie et d'épistémologie de l'histoire de l'art. Parmi ses publications, on peut citer : *Ad Imaginem. Statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle*, Genève, 2005 et *La vision incarnante et l'image incarnée*. *Santi di Tito et Caravage*, Paris, 2016.

Historienne et historienne de l'art, enseignante à l'Université libre de Bruxelles, vice-présidente de l'Académie royale de Belgique et co-directrice du Groupe d'études sur le XVIIIe siècle*,* **Brigitte D'Hainaut-Zveny** travaille sur les arts d'Occident durant la première modernité (XVe-XVIIIe siècles). Ses recherches portent, plus particulièrement, sur les images religieuses qu'elle aborde dans une perspective d'anthropologie historique (*Les retables d'autel gothiques sculptés dans les anciens Pays-Bas*. *Raisons, formes et usages*, Académie royale, 2008 ; *Des retables et des hommes*, Académie royale, 2017). Elle travaille également sur les productions artistiques et symboliques du XVIIIe siècle (*Rocaille-Rococo*, Études sur le XVIIIe siècle, 1991 ; *La Place des Martyrs*, CFC Éd., 1994 ; *Figures et formes du goût chinois*, Études sur le XVIIIe siècle, 2009) et s'autorise quelques incursions dans l'art contemporain (*Ici… regarde. À quoi rêvent les statues ?*, La Lettre volée, 2012 ; *Bernard François et le bijou contemporain*, *La sculpture de Th. Bontridder* (en cours)).

Thomas Gergely, philologue, est professeur invité de l'Université libre de Bruxelles et directeur de l'Institut d'études du judaïsme à l'ULB. Il est l'auteur de livres et de nombreux articles relatifs au langage ainsi qu'à l'histoire de la philosophie religieuse juive. Il est titulaire du prix Socrate (ULB, 2007) pour ses enseignements.

Anne-Marie Helvétius, professeure d'histoire du Moyen Âge à l'Université Paris-VIII-Vincennes-Saint-Denis, est spécialiste de l'histoire du haut Moyen Âge et s'intéresse particulièrement à l'hagiographie et aux formes de vie monastique. Elle a notamment publié *Abbayes, évêques et laïques. Une politique du pouvoir au Moyen*

Âge, Bruxelles, Crédit Communal, 1994 ; *Les Reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout, Brepols, 1999 (avec Edina Bozóky) ; *Église et société au Moyen Âge*, Paris, Hachette Supérieur, 2e éd., 2014 (avec Jean-Michel Matz) et *La mort des rois. De Sigismond (523) à Louis XIV (1715)*, Presses universitaires de Vincennes, 2017 (avec Joël Cornette).

Xavier Luffin est professeur à l'Université libre de Bruxelles, où il enseigne la langue et la littérature arabe. Il a aussi enseigné à la VUB et à la KUL. Il a publié plusieurs livres sur la littérature arabe contemporaine. Il est également le traducteur de nombreux romans et recueils de nouvelles d'auteurs arabes de différents pays (Soudan, Égypte, Syrie, Liban, Irak, Maroc, etc.).

Jacques Marx est professeur émérite de l'Université libre de Bruxelles. Il a été vice-président du Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL), et professeur visiteur de la National Central University de Taiwan. Ses recherches portent sur les relations interculturelles Asie-Europe, l'action missionnaire en Chine et au Japon, et l'image du Tibet dans la conscience occidentale. Il a édité les *Lettres chinoises* du marquis d'Argens (Paris, Champion, 2009) et co-organisé la journée d'études *Formes et figures du goût chinois dans les anciens Pays-Bas*, dont les *Actes* ont été édités dans la revue *xviiie siècle* (n° 37).

Sylvie Peperstraete est professeure à l'Université libre de Bruxelles et directrice d'études à l'École pratique des hautes Études, 5e section (Paris). Membre du Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL) et du Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL), elle est aussi collaboratrice scientifique aux Musées royaux d'Art et d'Histoire. Elle dirige le Gemeso (Groupe d'études mésoaméricaines – EPHE). Elle est membre associée de l'Académie royale des Sciences d'Outre-Mer. Ses recherches portent sur les sociétés de l'Amérique préhispanique et leurs systèmes de pensée. Elle s'intéresse particulièrement aux religions du Mexique central au postclassique récent (ca. 1200-1521), dans une perspective pluridisciplinaire.

Fabrice Preyat est chercheur qualifié honoraire auprès du FRS-FNRS et professeur à l'Université libre de Bruxelles. Ses recherches concernent les rapports entre mécénat religieux, littérature et théologie aux XVIIe et XVIIIe siècles. Après une thèse consacrée au *Petit Concile de Bossuet et la christianisation des mœurs et des pratiques littéraires sous Louis XVI* (2007), il a notamment dirigé l'ouvrage *La croix et la bannière. L'écrivain catholique en francophonie (XVIIe-XXIe siècles)* (avec Fréderic Gugelot et Cécile Vanderpelen-Diagre, 2007) et *Marie-Adélaïde de Savoie (1685-1712). Duchesse de Bourgogne, enfant terrible de Versailles* (2014).

Historien médiéviste, **Jean-Marie Sansterre** est professeur émérite de l'Université libre de Bruxelles. Depuis quelque vingt ans, ses recherches et publications portent surtout, pour le Moyen Âge et le début de l'époque moderne, sur les attitudes et les croyances à l'égard des images sacrées ainsi que sur le rôle respectif de ces images et des reliques dans la diffusion du pouvoir thaumaturgique des saints.

Cécile Vanderpelen-Diagre enseigne l'histoire à l'Université libre de Bruxelles. Elle est directrice du Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité

(CIERL), et est également affiliée à la Structure de recherche interdisciplinaire sur le genre (STRIGES) et au Centre de recherche Mondes modernes et contemporains (MMC). Au CIERL, elle codirige avec Jean-Philippe Schreiber l'Observatoire des religions et de la laïcité (ORELA). Elle préside par ailleurs le Centre d'archives pour l'histoire des femmes et du mouvement féminin (CARHIF). Ses travaux portent sur l'histoire culturelle du catholicisme contemporain, soit ses expressions artistiques et anthropologiques (rapport au corps, à la sexualité et au genre).

Monique Weis est chercheure qualifiée du Fonds national de la Recherche scientifique et chargée de cours à l'Université libre de Bruxelles. Elle s'est spécialisée dans l'étude des rapports entre politique et religion en Europe occidentale à l'époque moderne. Dans ce cadre, elle s'intéresse plus particulièrement aux littératures de combat et aux écrits d'opinion, dans les domaines français, germanique et anglais. Elle travaille aussi sur la réception du passé – notamment de la Renaissance et du XVIe siècle – dans les arts et la littérature des XIXe et XXe siècles. Monique Weis a dirigé le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL) à l'Université libre de Bruxelles entre 2013 et 2016. Elle a présidé BABEL, l'association belge pour l'étude des religions, en 2016 et 2017.

Table des matières



EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

Fondées en 1972, les Editions de l'Université de Bruxelles sont un département de l'Université libre de Bruxelles (Belgique). Elles publient des ouvrages de recherche et des manuels universitaires d'auteurs issus de l'Union européenne.

Principales collections et directeurs de collection

- Commentaire J. Mégret (Comité de rédaction : Marianne Dony (directeur), Emmanuelle Bribosia, Claude Blumann, Jacques Bourgeois, Jean-Paul Jacqué, Mehdi Mezaguer, Arnaud Van Waeyenbergh, Anne Weyembergh)
- Architecture, aménagement du territoire et environnement (Christian Vandermotten et Jean-Louis Genard)
- Etudes européennes (Marianne Dony et François Foret)
- Histoire (Eliane Gubin et Kenneth Bertrams)
- Histoire – conflits – mondialisation (Pieter Lagrou)
- Philosophie politique : généalogies et actualités (Thomas Berns)
- Religion, laïcité et société (Monique Weis)
- Science politique (Pascal Delwit)
- Sociologie et anthropologie (Mateo Alaluf et Pierre Desmarez)
- UBlire (collection de poche)

Elles éditent trois séries thématiques, les *Problèmes d'histoire des religions* (direction : Sylvie Peperstraete), les *Etudes sur le XVIIIe siècle* (direction : Valérie André et Brigitte D'Hainaut-Zveny) et *Sextant* (direction : Amandine Lauro et Cécile Vanderpelen-Diagre).

Les ouvrages des Editions de l'Université de Bruxelles sont soumis à une procédure de *referees* nationaux et internationaux.

Des ouvrages des Editions de l'Université de Bruxelles figurent sur le site de la Digithèque de l'ULB. Ils sont aussi accessibles via le site des Editions.

Founded in 1972, Editions de l'Université de Bruxelles is a department of the Université libre de Bruxelles (Belgium). It publishes textbooks, university level and research oriented books in law, political science, economics, sociology, history, philosophy, …

Editions de l'Université de Bruxelles, avenue Paul Héger 26 – CPI 163, 1000 Bruxelles, Belgique, EDITIONS@ulb.ac.be, http://www.editions-universite-bruxelles.be
Diffusion/distribution : Interforum Benelux (Belgique, Pays-Bas et grand-duché de Luxembourg) ; SODIS/ToThèmes (France) ; Servidis (Suisse) ; Somabec (Canada).